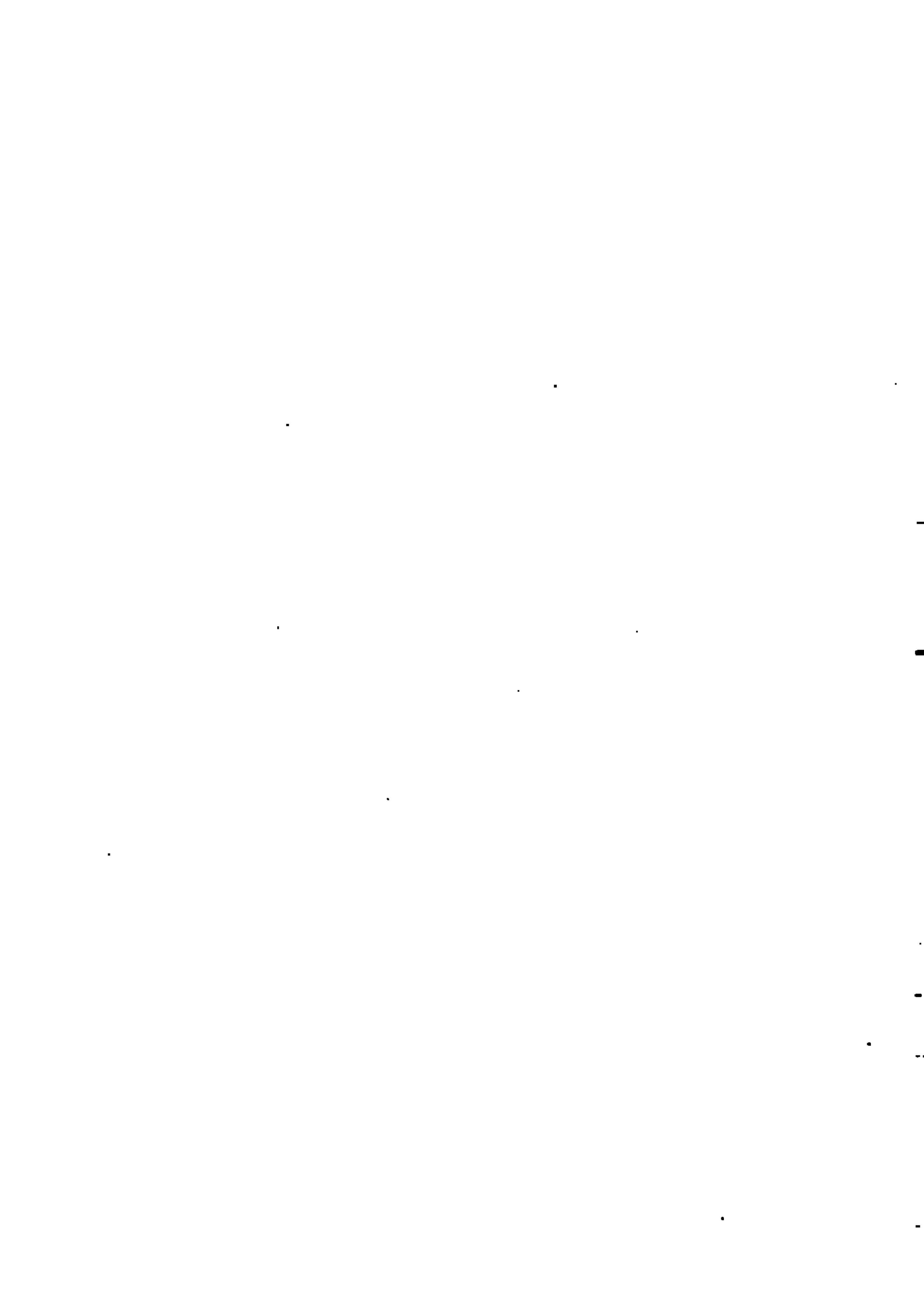
محمّد صالح الزركان

فخر الدّين الرّازي

وآراؤه الكلاميّة والفلسفيّة

دار الفكر



الباب الأول

حياته وثقافته

الفصل الأول

حياته

١ ـ لمحة عن عصر الرازي :

عاش الرازي معظم حياته في القرن السادس الهجري ، وشهد السنين الست الاولى من القرن السابع [1] . ونحن نعلم ان تلك الحقبة كانت جزءا من دور الضعف والانهيار الذي منيت به الخلافة العباسية بوجه خاص والبلاد الاسلامية بوجه عـام . ولقد كانت مظاهر هذا الضعف والانهيار تتجلى في أمور ثلاثة : أولها : تعدد الملوك وتناحرهم على السلطان وعدم تورع كثير منهم عن اتخاذ أية وسيلة في سبيل تحقيق مآربه حتى لو اقتضى منه ذلك الاستعانة بالعدو على بني جلدته . وثانيهما : نشوب الحروب الصليبية [2] ، بكل ما فيها من شر وما استتبعها من انحطـاط . وثالثهما : ازدياد قوة المغول على الحـدود الشرقية من العالم الاسلامي ، وتحفزهم للانقضاض على أول ما يليهم من البلاد لدى أول فرصة سانحة [3] .

ولم تكن الاحوال الاجتماعية بأفضل من الاحوال السياسية بل كانت موازية لها في مسيرها من سيىء الى أسوأ .

ولا أريد أن أدخل في تفصيل ما حدث في ذلك العصر لانه يبعدنا عن

---

(١) ولد الرازي سنة ٥٤٣ هـ او ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦ هـ كما سيجيء .

(٢) كانت اول حملة صليبية سنة ٤٩٣ هـ واستمرت الحملات بعدها مائتي سنة .

(٣) هاجم جنكيز خان اول دولة اسلامية تليه (خوارزم) سنة ٦١٧ هـ وسقطت بغداد سنة ٦٥٦ هـ على يد هولاكو .

لمباحث المادة : أ ـ تماثل الاجسام في الجسمية ، ب ـ والهيولى والصورة ، جـ ـ والجوهر الفرد . وعرضت في الفصل الثالث لمسألتي المكان والزمان .

وأما الباب الرابع ـ فينفرد بآرائه عن « الانسان » ، ويتضمن خمسة فصول : الاول منها في النفس والمعرفة ، والثاني في أفعال الانسان ويشتمل على بحثين : بحث الحسن والقبح ، وبحث الجبر والاختيار ، والفصل الثالث جعلته في نظرية النبوة ، وكان الفصل الرابع في المسائل الاخلاقية ، وآخر الفصول ـ وهو الخامس ـ تناولت فيه مبحث الامامة .

أما الخاتمة فدرست فيها موقف الرازي من الفلسفة وعلم الكلام ، وناقشت دوره في المزج بين هذين العلمين .

* * *

واني أتوجه بالشكر الى كل من أسدى اليّ عونا وسهّل لي صعبا ، وأخص بالتنويه استاذيّ الفاضلين : الأستاذ الدكتور محمود قاسم عميد كلية دار العلوم ورئيس قسم الفلسفة فيها والمشرف على اعداد هذه الرسالة ، فقد منحني من علمه وتوجيهه ووقته وصبره ما سأبقى به مدينا . والأستاذ الدكتور يحيى هويدي الذي أشرف على رسالتي في مراحلها الاولى [1] .

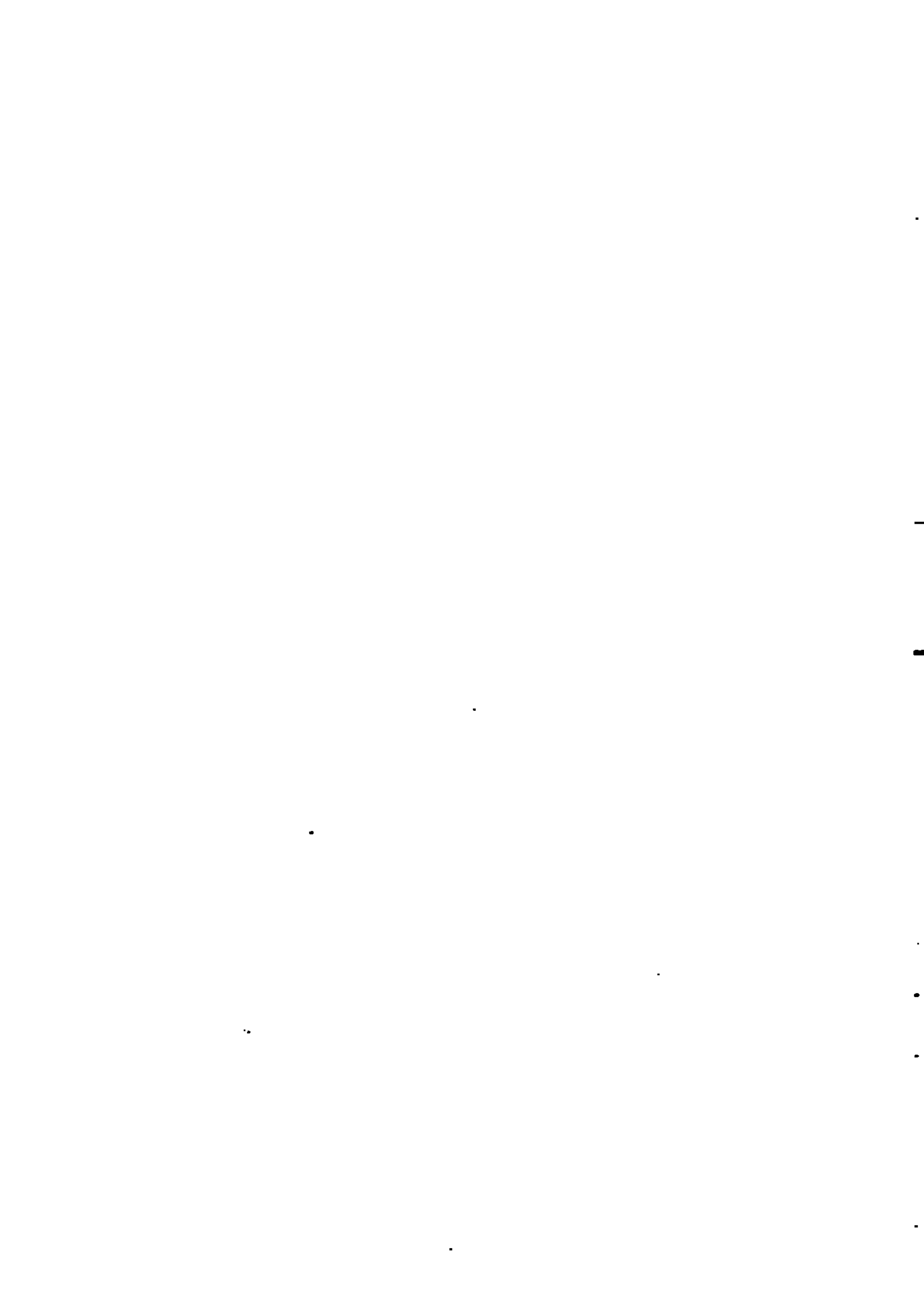
ومن الله أستمد التوفيق وعليه أتوكل .

القاهرة في ٦ محرم ١٣٨٣ هـ
٢٩ مايو (أيار) ١٩٦٣ م

محمد صالح الزركان

---

(١) أشرف الاستاذ الدكتور يحيى هويدي على اعداد هذه الرسالة فترة ، ثم انتدب للعمل مستشارا ثقافيا في سفارة الجمهورية العربية المتحدة في غينيا ، فتفضل استاذنا الدكتور محمود قاسم ـ على كثرة مشاغله ـ بقبول تحويل الاشراف اليه .



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

فخر الدين الرازي علم شهير في تاريخ الفكر الاسلامي ، جوانبه العلمية عديدة ، وانتاجه في التأليف غزير ، وأثره في جيله والاجيال التي جاءت بعده أثر عميق فعال .

لقد مرت قرون كانت فيها مؤلفاته في التفسير وعلم الكلام والفلسفة وأصول الفقه وعلوم أخر .. من المصادر الاولى التي يرجع اليها العلماء والطلبة على حد سواء ، وأصبحت كلمة « الامام » ، ـ اذا أطلقت في كتب علم الكلام الأشعرية وكتب أصول الفقه الشافعية ـ يراد بها الرازي ليس غير . وبلغ من عظيم اعجاب الناس به ان خلعوا عليه لقب « مجدد المائة السادسة للهجرة » .

وان من حق رجل هذا شأنه أن يحظى من الباحثين المحدثين بالعناية التي تتناسب ومنزلته ، وأن تدرس آراؤه بتوسع وشمول .

وقد قمت في هذه الرسالة بدراسة أهم جوانبه العلمية ، وأعني به الجانب الكلامي الفلسفي ، رامياً من وراء ذلك أن أخدم قضيتين : أولاهما ـ المساهمة في سد النقص الواقع في الدراسات الكلامية على وجه الخصوص . وثانيتهما ـ القاء الضوء على الرازي كمفكر من طراز خاص أنفق حياته في الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة ، ولكنه انتهى الى رأي معين ازاءهما .

وفي سبيل الوصول الى الصواب جهدت نفسي بأن رجعت الى كل ما أمكنني الرجوع اليه من مؤلفات الفخر ومؤلفات الذين تأثر بهم ومؤلفات من تعرضوا له بالثناء والمديح أو النقد والتجريح ، ومن وقفوا منه موقفا

وسطا محايدا ـ ما طبع من كل هذه المؤلفات وما لا يزال مخطوطا ـ وأعملت ذهني في هذه الحصيلة ، ثم كتبت ما تراءى لي أنه الحق ، ولعلي أكون قد وفقت فيما صبوت اليه • واعتقد اني قدمت في فصول هذه الرسالة تصويرا مستوعبا لآرائه ، موضحا تطورها ، ومتتبعا أصولها ، ومقارنا بينها وبين الآراء الأخرى •

واني ـ مع اجـلالي للرازي وتقديري لفكره وذكائه ونشاطه العلمي ـ لم أوافقه على بعض أقواله ، ولم أجد بدا من نقده في مواضع متفرقة • بيد أنه يحسن ألا يتبادر الى البال أني منحاز ضده ، فاني لم أهدف ـ في كل ما صنعت ـ الا الى الحق • ولست أدري ألبتة أني بلغت الكمال ، ولا أزعم أن ما أقوله يمثل الكلمة الأخيرة •

* * *

والمنهج الذي سرت عليه هو تقسيم الرسالة الى اربعة أبواب وخاتمة تعقبها النتائج •

أما الباب الأول ـ فقد خصصته لحياته وثقافته ، وهو مكون من فصلين : أولهما يبحث في عصره وترجمته ، وثانيهما يبحث في ثقافته ومنابعها وتنوعها وتراثها • وألحقت بهذا الفصل الثاني مسردا تفصيليا محققا لمؤلفاته بينت فيه الصحيح منها والمشكوك فيه والمنحول •

وأما الباب الثاني ـ فعنوانه « الله » ، وهو أيضا مؤلف من فصلين : يدور أولهما حول وجود الله • وهل هو زائد على ماهيته ؟ وما هي البراهين على هذا الوجود ؟ وهل تمكن معرفة ذات الله الخاصة ؟ ويدور الفصل الثاني حول الصفات الالهية ، وقد بحثت أولا في أحكامها العامة ، ثم اتبعت ذلك بتفصيلها مبتدئا بالصفات السلبية تتلوها الصفات الايجابية •

وأما الباب الثالث ـ فيحتوي على ثلاثة فصول : عرضت على الاول منها لمشكلات خلق العالم ومشكلة بقـائه وفنائه ، وعرضت في الفصل الثاني

٣ ـ اسم الرازي ونسبه :

بعد اشارتنا الى ما يبعث على الوقوع في الخطأ ، نشرع في الكلام عن فخر الدين الرازي المقصود في هذه الدراسة .

هو ابو عبد الله [١] محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي فخر الدين ، الرازي مولدا ، الطبرستاني أصلا [٢] ، القرشي [٣] ،

---

(١) هكذا في أكثر الكتب التاريخية المعتبرة كوفيات الاعيان والجامع المختصر والوافي بالوفيات وعيون الانباء لابن ابي أصيبعة وشذرات الذهب ومرآة الجنان وطبقات ابن شهبة ، وتاريخ الاسلام للذهبي وقلادة النحر ، وطبقات الشافعية لابن الملقن ، وطبقات المفسرين للداودي . وفي بعضها كنيته «ابو المعالي» كما في تراجم القرنين السادس والسابع « لابي شامة » ، ومرآة الزمان لسبط بن الجوزي ، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردى .

وفي البداية والنهاية نرى الكنيتين « ابا عبد الله » و « ابا المعالي » .

وفي « الكامل » كنيته « ابو الفضل » ولعل هذه الكنية الاخيرة لفخر الدين الرازي الحنفي الذي كانت كنيته « ابا الفضائل » (عقد الجمان ٣٢٤/٢/١٧) .

وذكر له ابن القفطي كنيتي « أبي المعالي » و « ابي الفضل » .

وكناه ابن عنين في قصيدته الحائية « ابا الفتح » (ديوان ابن عنين ص ٩٨ ـ ٩٩) .

(٢) انظر ابن شهبة (مخطوط في دار الكتب ورقة ٤٤ ـ أ) . و « الطبرستاني » نسبة الى طبرستان وقد ينسب اليها على « طبراني » . وقد كانت عائلة الرازي في طبرستان ثم رحلت الى الري .

(٣) كثير من الكتب التاريخية تنص على انه قرشي (انظر شذرات الذهب ٢١/٥ ، والبداية والنهاية ٥٥/١٣ وغيرها) . وقد الف اسماعيل بن حسين بن محمد العلوي المروزي « النسابة » المتوفى سنة ٦٣٢ هـ كتاب « الفخري » في النسب لفخر الدين الرازي ، ووصله بقريش (انظر هدية العارفين ٢١١/١) وابن عنين الشاعر الذي يتعصب للعرب يمدح الرازي بانه عربي قرشي وان استوطن آباؤه بلاد العجم ، فهو يقول :

من دوحة فخرية عمرية ... طابت مغارس مجدها المتأثل

مكية الانساب زاك أصلها ... وفروعها فوق السماك الاعزل

(انظر مقدمة ديوان ابن عنين للاستاذ خليل مردم ص ٢٢) . وكارادي في كتابه « الغزالي » صرح بان الرازي عربي النسب (ص ١١١) . غير ان بعض المؤلفين غلط فجعله فارسيا .

←

التيمي [1] البكري [2] نسبا ، الشافعي في الفقه ، والاشعري

فيقول الدسوقي في حاشيته على شرح القطب على الشمسية « والفخر الرازي والسعد وغيرهما من الاعاجم » (٢٤٠/٢) .
وبعض المحدثين ظن ان في نشأته في بلاد الفرس مدعاة لجعله فارسيا ، كما فعل احمد أمين في « ظهر الاسلام » (٨٨/٤) وسامي الكيالي في كتابه « السهروردي » (ص ٧) والدكتور رضا زادة شفق في كتابه « تاريخ الادب الفارسي » (ص ٢٤٤) والمستشرقون الذين الفوا كتاب « تراث فارس » (ص ٢٦٥) .

والغريب ان بعضهم — كأحمد أمين — ذكر أولا العبارة انه « تيمي بكري » وفي آخرها أنه « فارسي » ، ولا ادري كيف غاب عنه ان « تيما » بطن من بطون قريش (انظر نهاية الارب في معرفة انساب العرب ، للقلقشندي . القاهرة ١٩٥٩ ص ١٩٠) .

وارى ان هذا الخطأ في النسبة لم يكن بجديد بل هو حاصل في حياة الرازي ، وهو خطأ متعمد قصد به الاساءة الى فخر الدين والحط من شأنه . نلاحظ هذا من مدح ابن عنين له ، ومن تأليف « المروزي » كتاب « الفخري » ، ولو لم يواجه الرازي تشكيكا في نسبه لما طلب من النسابة العلوي ان يحقق انتماءه الى قريش .
وارى ايضا ان دعوى اخراج الرازي عن حظيرة قريش والعرب لها صلة بالشناعة التي تناقلتها بعض الكتب التاريخية (البداية والنهاية ٥٥/١٣ ، ومرآة الزمان ٣٥٣/٨ ، والذيل على الروضتين ص ٦٨) من ان الفخر كان يقول : قال محمد التازي — اي العربي — (يريد النبي صلى الله عليه وسلم) ، وقال محمد الرازي (يريد نفسه) فمروجو هذه الاشاعة قصدوا منها تكفير الرازي اولا وابعاده من العروبة ثانيا . والحق انها اشاعة باطلة ، فاني لم أجده مرة واحدة يذكرها او يذكر عبارة قريبة منها — في كتبه التي اطلعت عليها — وخصوصا التفسير الكبير الذي هو مظنة وجود امثال هذا الكلام .

(١) نسبة الى « تيم » عشيرة ابي بكر الصديق . هكذا ورد في كثير من الكتب التاريخية كوفيات الاعيان ٣٨١/٣ والبداية والنهاية ٥٥/١٣ ، وذكر في بعض الكتب كالبداية والنهاية ٥٥/١٣ وروضات الجنات ص ٦٩٩ انه « تميمي » وهو خطأ من النسخ أو الطباعة .

(٢) نسبة الى ابي بكر الصديق . هكذا ورد في كثير من الكتب التاريخية كوفيات الاعيان ٣٨١/٣ ، وطبقات المفسرين للسيوطي ص ٣٩ ، ونزهة الارواح للشهرزوري ورقة ٢٩٤ — أ . ولكن ورد في مفتاح دار السعادة ، قول طاش كبرى زادة : « وكان الامام الرازي يصرح في مصنفاته بانه من اولاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعنهم . وذكر أهل التاريخ أنه من اولاد ابي بكر الصديق

وابن فارض[1] وابن ميمون[2] وسيف الدين الآمدي[3] . وعز الدين بن عبد السلام [4] .

٢ ــ الري والرازي :

« الرازي » نسبة على غير قياس الى « الريّ » ، والريّ ــ بفتح الراء وتشديد الياء ــ مدينة قديمة ومشهورة [5] تقع في الجنوب الغربي من طهران عاصمة ايران . ولكثرة ما أنجبت الري من العلماء [6] فان النسبة اليها لم تعد خاصة بعلم واحد من الاعلام ، فلا يكفي أن يقال « الرازي » ليتحدد الشخص المراد ، بل لا بد من ان تقرن بالنسبة الاسم واللقب [7] . وكم أوقعت هذه

---

(١) عمر بن علي بن مرشد الحموي . الشاعر المتصوف المعروف . ولد سنة ٥٦٦ هـ ومات في مصر سنة ٦٣٢ هـ (المرجع السابق ١٤٩/٥) .

(٢) موسى بن ميمون بن يوسف بن اسحاق . طبيب وفيلسوف يهودي . تظاهر بالاسلام ثم عاد الى يهوديته . ولد في قرطبة سنة ٥٢٩ هـ ومات في فلسطين سنة ٦٠١ هـ (كتاب « موسى بن ميمون » تأليف اسرائيل ولفنسون . لجنة التاليف والترجمة بمصر . والمنجد لفردينان نوتل . بيروت ١٩٥٦ ص ٥٢٦) .

(٣) علي بن أبي علي بن محمد . فقيه أصولي متكلم . صنّف في الفلسفة والجدل والمنطق . كتب معاصروه محضرا باستحلال دمه ، لانه اتهم بمتابعة الفلاسفة فهرب من مصر الى الشام . ولد سنة ٥٥١ هـ وتوفي سنة ٦٣١ هـ (شذرات الذهب ١٤٤/٥ والمنجد ص ٣) .

(٤) الفقيه الشافعي الجريء . ولد بالشام سنة ٥٧٧ هـ أو ٥٧٨ هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٦٦٠ هـ . (انظر كتاب « ابن دقيق العيد » تأليف علي صافي حسين. دار المعارف بمصر . ص ٤٨ وما بعدها) .

(٥) انظر معجم البلدان لياقوت الحموي ٢٥٥/٤ . وكتاب « الاسلام والحضارة العربية » لمحمد كرد علي ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٠ الجزء الاول ص ٣١٩ .

(٦) انظر « اللباب في تهذيب الانساب » لابن الاثير ٤٥٠/١ .

(٧) وقد اتحد معه آخرون باللقب ايضا ، كحال ولده الاصغر الذي لقب بلقب ابيه بعد موته (ابن ابي اصيبعة ٣٦/٢) وبالاسم واللقب والنسبة كصاحب مختار الصحاح الذي كان اسمه ايضا « فخر الدين محمد ... الرازي » ،

النسبة في اللبس ، كأن نجد في كتاب [1] أو فهرس [2] احالة على دراسة عن فخر الدين أو أسماء لكتبه ، فاذا بنا عند التحقيق نجد المقصود رازيا آخر .

لذا فاني أرى من المناسب ان أذكر بعض المشاهير الذين انتسبوا الى الري ، فمنهم : أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي [3] ، وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب [4] ، وابو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي [5]، وابن ابي حاتم الرازي [6] ، وابو بكر الرازي الجصاص [7] ومحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي [8] ، وقطب الدين الرازي [9] .

وبالاسم واسم الاب والنسبة والمعاصرة وسنة الوفاة ، الا ان الذي ندرسه شافعي وشبيهه حنفى (انظر عقد الجمان للعيني . مخطوط في دار الكتب المصرية الجزء السابع عشر القسم الثاني صفحة ٣٢٤) .

(١) كما جاء في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١١/٨٠ اذ احال الى مرجع عن فخر الدين فاذا به عن ابي بكر (الطبيب) . وقد خلط بينهما ايضا عبد المنعم الغلامي في كتابه « مآثر العرب والاسلام في العصور الوسطى » طبع الموصل سنة ١٣٥٩ هـ ــ ١٩٤٠ م ــ ص ١١٤ .

(٢) كما سنرى في « مؤلفات الرازي » .

(٣) متصوف توفي سنة ٢٥٨ هـ (الطبقات الوسطى للشعراني . مخطوط في دار الكتب المصرية . ورقة ٥٨ ــ ب) .

(٤) طبيب وفيلسوف . مات سنة ٣١١ هـ (تاريخ الفلسفة في الاسلام لدى بور ص ١٤٧ . وانظر فلسفته في كتاب « مذهل اللدرة عند المسلمين » الذي ترجمه الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة . ص ٣٥ وما بعدها .

(٥) من اكابر علماء اللغة توفي سنة ٣١٥ هـ (دائرة معارف محمد فريد وجدي ٣١٥/٤) .

(٦) محدث مشهور توفي سنة ٣٢٧ هـ (معجم البلدان لياقوت ٣٦٠/٤) .

(٧) الفقيه الحنفي الكبير . توفي سنة ٣٧٠ هـ (دائرة معارف البستاني ٣١/٢) .

(٨) صاحب مختار الصحاح . اختلف في وفاته . (انظر كتاب « صاحب مختار الصحاح » لعبد الله مخلص) .

(٩) المنطقي شارح رسالة الشمسية توفي سنة ٧٦٦ هـ (دائرة معارف محمد فريد وجدي ٣١٥/٤) .

العربية القديمة [1] ، وبحثه المؤرخون المحدثون بحثا دقيقا [2] .

ومع ذلك فان هذا العصر من الناحية العلمية يشبه عصر المأمون في النشاط والانتاج . يقول ول ديورانت : « وكانت بلاد الاسلام حتى هذه الفترة من عهود الاضمحلال ـ تتزعم العالم كله في الشعر والعلم والفلسفة وتنافس آل هوهنستوفن Huhenstaufen في الحكم .. وجرى الحكام المسلمون جميعهم بل صغا رالملوك أنفسهم على سنة الخلفاء العباسيين في مناصرة الآداب والفنون .. وان كانت الفلسفة قد اضمحلت لتشددهم في الدين ، فقد طارد السلاجقة وصلاح الدين الايوبي كل خارج على السنة من المسلمين .. وقصارى القول ان هذا العصر كان عصر اضمحلال متلألىء ساطع » [3] .

ولقد حفل عصر الرازي بعددكبيرمن العلماءالاعلام[4] الذين لازالوا يحتفظون

---

(١) مثل البداية والنهاية لابن كثير والنجوم الزاهرة لابن تغري بردى والكامل لابن الاثير .

(٢) من الكتب التي تمثل وجهة نظر بعض المستشرقين : قصة الحضارة لول ديورانت وتاريخ الشعوب الاسلامية لبروكلمان .

(٣) قصة الحضارة تأليف ول ديورانت١٣/٢٢١ ـ ٢٢٢من الطبعة العربية.

(٤) لسنا مع الاستاذ محمود الخضيري الذي يقول : « وبالرغم من اجتهاد الفخر الرازي وغيره من علماء النصف الثاني من المائة السادسة والنصف الأول من المائة السابعة ، فان حال العلوم العقلية ظلت في ركود وانحطاط حتى تداركها نصير الدين الطوسي الذي يقول في نقده لكتاب المحصل لفخر الدين الرازي نفسه ويصف هذه الحال : وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الاقدام عن سواء الطريق ، بحيث لا يوجد راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة ، وصارت الطباع كانها مجبولة على الجهل والرذيلة : اللهم الا بقية يرمون فيما يرومون في ليلة ظلماء ويخطبون فيما ينحون نحوه خبط عشواء» (مجلة الثقافة العدد ٦٩١ السنة الرابعة عشرة ـ ٢٤ مارس ١٩٥٢ ص ٣٦) . فكلام الطوسي هذا لا يعني ان الحال كما وصفها وانما هو من قبيل الكلام المصنوع الذي كانت تصدر به كثير من الكتب القديمة . هذا الى انا لو اخذنا كلام الطوسي على ظاهره لكان معناه انا لا نجد « طالب علم » واحدا بناء على قوله « لا يوجد راغب في العلوم » ولا اظن احدا يقبل هذا ، والا فهل كان الطوسي

بشهرة واسعة في أوساط الفلسفة والتصوف والعلوم الاسلامية. كان منهم: ابن رشد [١] ، والسهروردي [٢] ، وابن عربي [٣] ، وعبد القار الجيلاني [٤] ،

ـ الذي تدارك العلوم العقلية ، على حد تعبير الاستاذ الخضري ـ بدعا في اهل زمانه ؟ .

وحتى لو سلمنا صحة قول الطوسي فذلك لا يعني ان حكمه عام على أجيال قرن كامل ، بل على بعض من عاصره من محدودي العلم ، والا فما تقول عن ابن رشد والسهروردي وابن عربي وامثالهم ؟

(١) ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد . فيلسوف وفقيه وقاض وسياسي، امتحن بالاعتقال والاهانة واحراق الكتب والنفي . ولد سنة ٥٢٠ هـ ومات سنة ٥٩٥ هـ بالاندلس . (انظر كتاب « الفيلسوف المفترى عليه . ابن رشد » للاستاذ الدكتور محمود قاسم . مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة) .

(٢) شهاب الدين بن يحيى بن حبش بن أميرك . زميل الفخر الرازي في الدراسة على مجد الدين الجيلي بمرافقة . اختلف في أمره فمن قائل انه كان عابدا زاهدا ومنهم من يرميه بالزندقة والاستخفاف بالدين . حكم عليه بالموت وخيِّر في طريقة الازهاق فاختار الموت جوعا . ولد سنة ٥٤٩ هـ ومات في حلب سنة ٥٨٧ هـ عن ست وثلاثين سنة . (انظر كتاب « أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي تأليف الدكتور محمد علي ابو ريان . الطبعة الاولى . مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٥٩ . وكتاب « السهروردي » لسامي الكيالي . دار المعارف بمصر) .

(٣) محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الفيلسوف المتصوف ذائع الصيت . كان بينه وبين الرازي مراسلات . ولد في الاندلس سنة ٥٦٠ هـ ومات في دمشق سنة ٦٣٨ هـ .

(انظر مقدمة الدكتور ابن العلا عفيفي لفصوص الحكم ـ لابن عربي ـ نشر عيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م والاعلام لخير الدين الزركلي ٧/١٧٠ ـ ١٧١) .

ويقول جولتسيهر في كتابه « العقيدة والشريعة في الاسلام » ان الرازي أصغر من ابن عرابي (ص ٣٢١) . مع أن ابن عربي ولد سنة ٥٦٠ بينما الرازي سنة ٥٤٣ أو ٥٤٤ هـ .

(٤) الصوفي الشهير . ولد سنة ٤٧١ هـ وتوفى سنة ٥٦١ هـ . (شذرات الذهب لابن العماد ٤/١٩٨) .

في العقـائد [1] .

وكان يعرف بابن الخطيب او ابن خطيب الري [2] ، لأن والده كان خطيب مسجد الري ، ثم خلفه هو في منصبه ذلك .

واذا ذكر في كتب الاصول الشافعية او العقائد الأشعرية لقب « الامام » فهو « فخر الدين الرازي » [3] . وكان يسمى في « هراة » [4] بشيخ الاسـلام [5] .

٤ ـ مولـده :

ولد الفخر في مدينة الري . سنة ٥٤٣ هـ على قول بعض المؤرخين [6]، أو سنة ٥٤٤ هـ على قول جماعة أخرى [7] ، وتأرجح بين التاريخين جمع من الكتاب [8]

رضي الله عنه » ، ولكنني لم اجد في كل ما قرأته من مصنفات الرازي قولا بانه من سلالة عمر بن الخطاب ، فلعله قال شيئا كهذا في مصنفاته الاخرى المفقودة .

(١) هذا ما يراه كثير من الناس ، ولكننا سنرى اثناء استعراضنا لآرائه الكلامية والفلسفية انه ابتعد كثيرا عن الاشاعرة حتى ليقف احيانا مع الفلاسفة والمعتزلة ضد الجماعة التي ينتمي اليها والتي دافع عن كثير من آرائها في كثير من كتبه الاخرى .

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٥ وكتب ابن تيمية كالرد على المنطقيين ص ٣١ وموافقة صحيح المنقول ١/٩٢ .

(٣) طبقات الشافعية للسبكي ٥/٣٦ وترجيح اساليب القرآن للصنعاني ص ٧٠ ، وحاشية الاستاذ محمد عبده على العقائد العضدية ص ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١٠٤ ، وانظر ذلك في مواضع من المواقف والمقاصد وشروح الشمسية .

(٤) مدينة كبيرة في غربي افغانستان .

(٥) طبقات السبكي ٥/٣٥ ومفتاح دار السعادة ١/٤٤٥ .

(٦) كابن العماد والسيوطي وابن حجر والذهبي .

(٧) كابن الاثير وابن الوردي .

(٨) كابن خلكان وابن شهبة وطاش كبرى زادة واليافعي وابن الملقن الاندلسي .

وأنا أميل الى ترجيح القول الثاني لانني وجدت في التفسير قول الرازي في ٧ شعبان سنة ٦٠١ هـ أو بعد ذلك بقليل ــ « هذا الوقت الذي بلغت فيه الى السابع والخمسين » [١] • وان اختلف المؤرخون في تحديد السنة فانهم لم يختلفوا في الشهر الذي ولد فيه ، فقد أجمعوا على أنه ولد في رمضان ، الا أن الذين حددوا اليوم اختلفوا فيه : فمن قائل انه ولد في الخامس عشر منه [٢]، ومن قائل في العشر الاخير [٣] ، أما ابن خلكان[٤] فقال انه ولد في الخامس والعشرين •

أما تحديد يوم ولادته بالتقويم الغربي ، فقد اختلفت المصادر فيه أيضا (وان كان أكثرها يتفق على انه سنة ١١٤٩ م هي تاريخ مولده) :

فبعضها [٥] يذهب الى انه ٥ فبراير (شباط) سنة ١١٤٩ م •

ومنها[٦] من تذهب الى أنه ٧ فبراير (شباط) سنة ١١٤٩ م •

وطائفة [٧] أخرى الى أنه ٢٦ يناير (كانون الثاني) سنة ١١٤٩ م •

وكثير منها يذكر السنة (١١٤٩) [٨] دون ذكر اليوم والشهر •

هذا بالاضافة الى من يقول [٩] إن تاريخ ولادته هو يوم ٢٩ يناير (كانون الثاني) سنة ١١٥٠ م •

---

(١) التفسير الكبير ١٨/١٤٥ •

(٢) طبقات الشرقاوي •

(٣) طبقات الشافعية لابن هداية •

(٤) وفيات الاعيان ٢/٣٨٤

(٥) مثل وستنفيلد في Geschichte der Arabschen Aerzte und Naturforscher, Gottengen, 1840.

(٦) مثل محمد شنب في Etude sur las Pesonnages , Paris 1907 P. 216.
وبراون في تاريخ الادب في ايران ص ٦١٥ •

(٧) مثل دائرة المعارف الايطالية V. XIV, p. 730

(٨) مثل دائرة المعارف الامريكية V. X, p. 725 (a)

(٩) توماس وليم بيل An Oriental Beographical Dictionary London . 1894, p. 124.

٥ ـ أساتذته :

نشأ الرازي في بيت علم . فقد كان والده ضياء الدين عمر أحد العلماء الأشاعرة في العقيدة والفقهاء الشافعية في الفروع . وله مؤلفات في عقائد أهل السنة ككتاب « غاية المرام في علم الكلام » في مجلدين ، قال عنه السبكي انه « من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقا » ووصف مؤلفه بأنه كان « فصيح اللسان قوي الجنان فقيها أصوليا متكلما صوفيا خطيبا محدثا أديبا ، له نثر في غاية الحسن تحكي الفاظه مقامات الحريري من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه » (١) .

وقال عنه ابن أبي أصيبعة « حدثني نجم الدين يوسف بن شرف الدين علي بن محمد الاسفزاري قال : كان الشيخ الامام ضياء الدين عمر والد الامام فخر الدين من الري . وتفقه واشتغل بعلم الخلاف والاصول حتى تميز تميزا كثيرا وصار قليل المثل . وكان يدرس بالري ويخطب في أوقات معلومة هنالك، ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين العام والخاص في تلك النواحي ، وله تصانيف عدة توجد في الاصول والوعظ وغير ذلك. وخلف ولدين : أحدهما الامام فخر الدين ، والآخر وهو الاكبر سنا ، وكان يلقب بالركن ... » (٢) وكانت وفاته سنة ٥٥٩ هـ (٣) .

ومهما تكن مرتبته من العلم فان ابنه فخر الدين تتلمذ عليه حتى انتقل الى ربه ، وكان يطلق عليه في كتبه لقب « الامام السعيد » ويذكر انه شيخه وأستاذه (٤) .

---

(١) طبقات الشافعية ٧٨٤/١ .

(٢) عيون الانباء ٣٥/٢ .

(٣) هدية العارفين ٧٨٤/١ .

(٤) انظر مثلا (الاشارة) مخطوط مصور ورقة ٤٩ ـ أ . ولوامع البينات ص ٢٤٠ ومناقب الشافعي ص ١١ ونهاية العقول ٢٥٨/١ ـ أ والتفسير الكبير ١٠١/١ و ٤٢/١٣ و ١٢٣ .

وقال ابن خلكان [1] : « وذكر فخر الدين في كتابه الذي سماه « تحصيل الحق » انه اشتغل في علم الاصول [2] على والده ضياء الدين ، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري ، وهو على امام الحرمين أبي المعالي ، وهو على الاستاذ ابي اسحق الاسفراييني ، وهو على الشيخ ابي الحسن الباهلي ، وهو على شيخ السنة ابي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، وهو على أبي علي الجبائي أولا ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة » . « وأما اشتغاله في المذهب [3] : فانه اشتغل على والده ، ووالده على أبي محمد الحسين بن سعود الفراء البغوي ، وهو على القاضي حسين المروزي ، وهو على القفال المروزي ، وهو على ابي زيد المروزي ، وهو على ابي اسحق المروزي ، وهو على ابي العباس بن سريج ، وهو على ابي القاسم الانماطي ، وهو على ابي ابراهيم المزني ، وهو على الامام الشافعي رضي الله عنه » . ولما توفي والده سافر الى الكمال السّمناني واشتغل عليه مدة ، ثم عاد مرة ثانية الى الري حيث درس على مجد الدين الجيلي — وهو أحد أصحاب محمد بن يحيى تلميذ الغزالي — مزاملا شهاب الدين السهروردي الفيلسوف الاشراقي ، وكان الجيلي آنئذ من العلماء المشاهير المشهود لهم بالتفوق ، فلم ينفك الرازي عن الاستفادة منه حتى حين طلب المجد الى مراغة ليدرس بها ، فقد صحبه في سفره وقرأ عليه في مراغة علم الكلام والفلسفة [4]. ويقال انه درس على شيخ في مدينة « مربد » [5] ويقال ايضا انه درس على الطبسي صاحب « الحائز في العلم الروحاني » [6] ويؤكد الخوانساري ان

---

(١) وفيات الاعيان ٣٨٤/٣ وانظر ايضا مفتاح السعادة ٤٤٦/١ ومرآة الجنان ١١/٤ وعقد الجمان (مخطوط في دار الكتب المصرية) ٣٢٤/٢/١٧ .

(٢) اي علم الكلام .

(٣) اي الفقــه .

(٤) ابن خلكان ٣٨٢/٣ ومرآة الجنان ٨/٤ وابو الفداء ١١٨/٣ وابن الوردي ١٢٧/٢ وابن ابي اصيبعة ٢٣/٢ وابن شهبة ٤٤ ـ ا .

(٥) ابن ابي اصيبعة . نفس الموضع .

(٦) الوافي بالوفيات ٢٤٩/٤ . وقد انفرد الصفدي بهذه الرواية .

من بين اساتذة الرازي : محمود بن علي الحمصي المتكلم الشيعي [1] ، ولكن قول الخوانساري مشكوك في صحته لانه شيعي متعصب يحاول ان يجعل لاصحابه الفضل على أهل السنة ، هذا الى انه قد انفرد بهذه الرواية .

ولم أجد من يشير الى أساتذة الرازي في الطب واللغة والنحو وغيرها من العلوم التي ألف فيها ، ولعل اطلاعه الواسع أغناه عن الاساتذة .

٦ ـ نشاطه ، رحلاته ، مناظراته ، مركزه في عصره :

كانت الرحلات الاولى في حياة الرازي تلك التي قام بها طلبا للعلم ، فقد ذهب الى سمنان ثم الى مراغة وغيرهما من البلاد الفارسية ، ولم يستقر في مسقط رأسه ، بعد انتهاء طلبه للعلم ، بل « لازم الاسفار » التي كانت عاملا هاما في شهرته . رحل الى « خوارزم » غير ان مقامه لم يطل فيها لانه فتح باب الجدال مع المعتزلة الذين لا زالت لهم قوة فيها فأخرج . فعاد الى الري فقعد فيها فقيرا ، غير انه لم يصبر على ما هو به من العدم بل قصد بني مازة في بخارى في حدود سنة ثمانين وخمسمائة [2] ، عساه يجد عندهم شيئا . وفي الطريق مر على « سرخس » وكان فيها طبيب يدعى عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي فأكرم الرازي ، فأراد الاخير أن يجزيه بشيء يستفيد منه فشرح له « القانون » لابن سينا ، وهذا يدل على أنه ـ وهو في الخامسة والثلاثين ـ كان طبيبا ماهرا .

ثم وصل الى بخارى ،ولكنه لم يجد عند من قصدهم خيرا ، قال داود الطيبي ـ فيما يرويه القفطي وابن العبري ـ رأيت ابن الخطيب (أي الرازي) ببخارى مريضا في بعض المدارس المجهولة وشكا اليّ اقلاله ، فاجتمعت بالتجار المستعربين ، واخذت منهم شيئا من زكاة أموالهم وأرفقته بذلك ، وخرج من بخارى » [3] .

---

(١) روضات الجنات ص ٧٠٠ .

(٢) القفطي ص ١٣٥ وابن العبري ص ٤١٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٠ وابن العبري ص ٤١٨ .

بيد ان قراءة مناظرات الرازي ــ التي جعلها تأريخا وتسجيلا لنشــاطه العلمي فيما وراء النهر ــ تبطل ما رواه صاحبا أخبار الحكماء ومختصر الدول ، فالرازي يقول في المناظرات : « ولما دخلت بلاد ما وراء النهر ، وصلت أولا الى بلدة بخارى ثم الى سمرقند ، ثم انتقلت منها الى خجند ، ثم انتقلت الى البلدة المسماة بنالب ، واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الافاضل والاعيان » [1] . واذا تابعنا قراءة المناظرات نجد ان الرازي كان له شأن كبير عند العلماء والعامة في بخارى وغيرها من البلاد ، وان صيته قد وصل قبل ذلك الى سمرقند[2] حتى ان كتبه كالمباحث المشرقية وشرح الاشارات والملخص كانت تدرس في تلك البلاد قبل قدومه اليها ، فليس من المعقول اذن أن تكون حاله في بخارى على تلك الصورة الزرية التي وصفه بها داود الطيبي [3].

على ان الرازي ، قبل ان ينطلق الى بلاد ما وراء النهر ، كان قد اتصل بحكام عاش بكنفهم : مثل الوزير الذي أهدى اليه كتابه « المباحث المشرقية ». وقد زار مدينة « طوس » فأنزلوه في صومعة الغزالي واجتمع الناس عنــده للمناظرة [4] .

وبعد جولاته في بخارى وما يليها اتصل بملكي الغوريين السلطانين غياث الدين وأخيه شهاب الدين ، واشتغل موظفا لدى الاخير في مقابل مال معين ، وعندما سار الى السلطان يستوفيه أكرمه وبالغ في الانعام عليه [5] . ثم ترك بلاد الغور واتجه الى خراسان حيث اتصل بالسلطان علاء الدين تكش المعروف

---

(١) مناظرات الرازي ص ٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٩ .

(٣) انظر في « المناظرات » نصوصا تؤيد ما ذهبت اليه ص ٢ ، ٧ ، ٩ ، ١٢ ، ٢٨ .

(٤) نفس المرجع ص ٢٨ .

(٥) ابن خلكان ٣٨٢/٣ .

بخوارزم شاه ، وعمل عنده مربيا لولده محمد فحظي عنده [١] . ولما أصبح محمد سلطانا بعد والده [٢] ، قرّب الرازي وأعلى منزلته .

ولم يمنعه اتصاله بخوارزم شاه من ان يتصل ايضا بسام بن محمد حاكم باميان الذي الف له كتاب « البراهين البهائية » سنة ٦٠٢ ، وكتبا اخرى .

وجاء في « الجامع المختصر » ان الرازي « كان يؤثر الوصول الى بغداد فحال بينه وبين ذلك العوائق والاقدار » [٣] . فاذن ليس بصحيح ما يورده ليون الاغريقي من ان الرازي امتحن في بغداد ، وانه ذهب الى القاهرة ، فسمع هناك بصيت ابن رشد فيلسوف قرطبة ، فعزم على النقلة اليه ، ولكنه اقلع عن عزمه حين علم بموته [٤] . ذلك لانني لم أجد الرازي ولا أحدا من المؤرخين يشير الى وصوله الى بغداد او القاهرة ، ونص « الجامع المختصر » الذي نقلناه قبل قليل يدفع ما ادعاه ليون هذا ، خاصة وان ابن الساعي مؤلف « الجامع المختصر » قريب العهد بالرازي [٥] . ورينان ، الذي نقل رواية الاغريقي ، يشك أيضا في كثير من اخبار هذا الاخير ، خاصة وانه جعل الفرق بين وفاتي ابن رشد والرازي ١٧٤ سنة !

وبعد أن طوّف الفخر بكثير من مدن ايران وتركستان وافغانستان والجزء الغربي من الهند حط عصا الترحال في هراة وسكن دار السلطنة التي أهداها اليه خوارزم شاه [٦] . وفي هذه المدينة أسلم روحه الى بارئها .

* * *

---

(١) يقول الصفدي : « واظنه توجه رسولا منه الى الهند » .

(٢) في ١٩ رمضان سنة ٥٩٦ هـ .

(٣) الجامع المختصر ٣٠٧/٩ .

(٤) ابن رشد والرشدية . تاليف ارنست رينان . ص ٥٦ .

(٥) توفي ابن الساعي سنة ٦٧٤ هـ .

(٦) ابن ابي اصيبعة ٣٣/٢ .

لاقى ابن الخطيب في حياته الحافلة بالاحداث متاعب كثيرة بسبب مناقشاته مع المعتزلة والكرامية [1] ، وكم من مرة أخرج من بلد لهياج الفتنة بعد خطبة منه أو مناظرة عنيفة مع معتزلي أو شيخ للكرامية . ففي خوارزم ــ حيث كان كثير من المعتزلة ــ ناظر الرازي شيوخهم محاولا ابطال مذهبهم ، فضيقوا عليه الخناق حتى خرج عن مدينتهم [2] . وفي أكثر مدن ما وراء النهر كان للكرامية شوكة ، فلما دخل بلادهم أبطل حججهم وكان له فضل كبير في رجوع كثير من اتباعهم الى مذهب اهل السنة والجماعة . وقرّبه الحكام فحقدوا عليه ورموه وأهله بالفواحش وشنعوا فيه بشناعات اختلقوها [3] لما أعياهم أمره . قال الصفدي : « نقلت من خط الفاضل علاء الدين الوداعي من تذكرته ان الامام فخر الدين الرازي رحمه الله كان يعظ الناس على عادة مشايخ العجم ، وان الحنابلة (وفي أقوالهم اقتراب من أقوال الكرامية) كانوا يكتبون له قصصا تتضمن شتمه ولعنه وغير ذلك من القبيح ... » [4] .

ولم يكن الأذى والحسد يصيبه من الاباعد فحسب ، بل كان أقرب أقربائه قد أدلى دلوه في الدلاء ، فأخوه الاكبر « ركن الدين » قد غاظه ما وصل اليه فخر الدين من الثراء والعلم والمنزلة ، فكان لا يني يسير خلفه ويشنع عليه

---

(١) هم اتباع محمد بن كرام . ذكر الرازي انهم « يعتقدون ان الله جسم وجوهر ومحل للحوادث ويثبتون له مكانا » (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٦٧) وانهم يجوزون وضع الاحاديث لمساندة مذهبهم (المحصول في اصول الفقه ١٥٨ ــ ب) .

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ٣٥/٥ .

(٣) الوافي ٢٥٠/٤ والبداية والنهاية ٥٥/١٣ وابو شامة ص ٦٨ وطبقات السبكي ٣٦/٥ .

وانظر تفصيل المناقشة المشهورة التي حدثت بينه وبين مجد الدين بن القدوة الكرامي سنة ٥٩٥ هـ (تاريخ الاسلام للذهبي ١٥٥/٢٨ ــ ب واليافعي ٩/٤ وقلادة النحر لابن محرمة ٨١٣/١/٢ والشهرزوري في نزهة الارواح ٢٩٣ ــ ب وشذرات الذهب ٣١٨/٤ ــ ٣١٩ و الخوانساري في روضات الجنات ص ٧٠٠)

(٤) الوافي ٢٥٠/٤ .

ويسفّه المشتغلين بكتبه ، ويقول : « ألست أكبر منه ؟ وأعلم منه ؟ وأكثر معرفة بالخلاف والاصول ؟ فما للناس يقولون : فخر الدين فخر الدين ، ولا اسمعهم يقولون : ركن الدين ؟ ! » . وكان الفخر يشفق عليه من الحسد والحقد الذي أصابه ، ولا يقطعه بل يصله بالزيارة والمال [1] .

وتجيش نفس أبي عبد الله بالمرارة فلا يملك الا طلب المساعدة من أصحابه للوقوف في وجه اعدائه وحساده ويقول : « فان الاعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا » [2] ، وينشد على المنبر معاتبا .

المرء ما دام حيا يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

اشتد أذى الكرامية له حتى وصل بهم الامر اخيرا الى ان يضعوا له السم ـ كما يقال ـ فيعاني الموت شهورا متطاولة ، ويجزع ان يصيبه شيء من حماقاتهم بعد موته فيطلب في وصيته ان يخفى خبر موته ومكان قبره كي لا تمثل العامة ـ الذين تحركهم أصابع العلماء المبغضين ـ بجثته أو تنبش قبره .

على ان كل هذه الشدائد التي مرت عليه لم تمنع من اقرار الكثيرين له بالتبحر والتفوق ، وان تكون في حياته وبعد موته مصادر يقبل عليها الناس ويرجع اليها العلماء [3] .

٧ ـ غناه :

كان ابن الخطيب في مبدأ حياته فقيرا [4] ، ثم أصبح ذا ثراء عريض ، فقد كان له خمسون مملوكا يحملون السيوف ويحيطون به في اقامته وسفره ،

---

(١) ابن ابي اصيبعة ٣٥/١ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٩٢ .

(٣) جامع التواريخ . تأليف رشيد الدين الهمداني . الجزء الاول . المجلد الثاني . ص ١٥٩ .

(٤) مفتاح السعادة ٤٤٦/١ وطبقات السبكي ٣٥/٥ والروضة البهية لابي عذبة ص ٧٠ .

ومات عن ثمانين الف دينار[1] او عن مائتي الف[2] غير العروض والعقارات والمماليك الذين أعتقهم كلهم أو بعضهم ـ عند الموت ـ واعطى لكل واحد منهم بعض المال [3] . قال الخوانساري : « ومن جملة ما يشهر بثروته العظيمة هو ما نقله المحدث النيسابوري في « رجاله الكبير » عن بعض كتب المعتزلة ، انه لما توجه فخر الدين الرازي من مملكة خوارزم الى خطة خراسان كان له ألف بغل تحت الثالي (هكذا ـ ولعلها تحمل اللآلىء) ، ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة .و لما وصلت مقدمة حاشيته الى خراسان كانت ساقيتها في خوارزم ! ! » [4] . وهذه القصة مبالغ في تفاصيلها الى حد الافراط ، فمن أين لرجل مهما كانت ثروته ان تمتد قافلته تلك الاميال الطويلة ؟ ولكن مهما كانت درجة صحتها فهي تشير الى ان الرازي اشتهر بالثراء الواسع حتى حيكت حوله الاساطير .

ولنا ان نتساءل ما مصدر هذه الثروة الضخمة ؟

يقول بعض المؤرخين : ان طبيبا ثريا [5] أو تاجرا [6] كان في الري وله ابنتان ثم انه مرض مرض الموت ، فزوج ابنتيه بابني فخر الدين ، ولما مات الطبيب استولى الرازي على جميع أمواله ، ومن ثم كانت له النعمة .

وهذه القصة ـ كما يرويها رواتها ـ غامضة ومثيرة للغبار حول سلوك الرازي ، وهذا ما دعا اليافعي ان يعلق عليها بقوله : « قلت : وعلى تقدير صحة ذلك ، يحمل على استيلاء شرعي من وصاية أو وكالة » [7] .

---

(١) كما في الذيل على الروضتين ص ٦٨ والعقد المذهب ٧٥ ـ ا .

(٢) كما في البداية والنهاية ٥٥/١٣ .

(٣) الشهرزوري ٢٩٤ ـ ا .

(٤) روضات الجنات ص ٧٠٠ .

(٥) كابن خلكان ٣٨٢/٣ والصفدي ٢٤٩/٤ .

(٦) لسان الميزان ٤٢٧/٤ .

(٧) مرآة الجنان ٩/٤ .

وهناك أقوال أخرى قيلت حول سبب ثروته [1] . ورأيي ان انقلاب حاله من الفقر الى الغنى عائد الى أنه عمل « موظفا » عند بعض الحكام ــ كشهاب الدين الغوري ، على ما مر ــ والى ان بعض هؤلاء الحكام ــ أو كلهم ــ قد أغدق عليه العطايا ، كما هي عادة كثير من الامراء في تقريب العلماء . بالاضافة الى انه استفاد شيئا ما من ثروةالطبيب (أو التاجر) الثري . ومهما كان مصدر ثروته فقد كان متلافا ينفق انفاق الملوك ، وهو من القلائل الذين أخرسوا بالعطايا ابن عنين الشاعر الذي استفاد من الرازي وبسببه أكثر من ثلاثين ألف دينــار [2] .

٨ ــ خلقه وخلقه :

كان ابو عبد الله جميل الصورة بهي الطلعة ، ربعة القامة ، عبل الجسم ، كبير اللحية ، عظيم الصدر والرأس ، حسن البزة ذا وقار وهيبة ، تجلس الملوك والتلاميذ في درسه وكأن على رؤوسها الطير ! [3] .

وقد اختلفت كلمة المؤرخين في الحكم على سلوكه :

فيقول الخوانساري : انه كان سيء الخلق يشتم من يباحث معه ويؤدبه[4]، ويضيف الشهرزوري ، انه كان يقول في وصف أخلاقه :

أشكو الى الله من خــلق يغيرني ويمحق النور من عقلي ومن ديني
حرارة في مزاج القلب محــكمة تبدو فتنمو فتغويني وترديني

---

(١) كقول « براون » في كتابه « تاريخ الادب في ايران » ان الرازي اتصل بملك الحشاشين نور الدين محمد بن الحسن الصباح المتوفى سنة ٦٠٧ هـ/ ١٢٤٠ م وحصل منه على مرتب كف لسانه عن التعرض للاسماعيلية (ص ٥٧٨) ولكن براون لم يشر الى مصدر قوله هذا ، واظنه استند الى رواية لاحد عداة الرازي في كتاب لم اطلع عليه .

(٢) دائرة معارف محمد فريد وجدي ١٤٤/٤ .

(٣) ابن ابي أصيبعة ٣٣/٢ و ٣٦ والوافي ٢٤٩/٤ ومرآة الجنان ٨/٤ وشذرات الذهب ٢١/٥ .

(٤) روضات الجنات ص ٧٠١ .

وانه كان كثير الاكل والمباضعة محبا للجاه [1] . ويصفه ابن كثير بأنه « كان يصحب السلطان ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعا زائدا ، وليس ذلك من صفة العلماء [2] » .

وعلى النقيض من هذه الاقوال ، ذهب قوم الى انه كريم الاخلاق حسن العشرة [3] ، وانه كان يأخذ نفسه بالرياضة والزهادة وكان له أوراد لا يخل بها [4] وأنه كان صبورا على خصومه ، ولا يعتمد الا على الله مكثرا البكاء حين يأخذه الحال والوجد [5] ، ويستعجل الموت [6] .

وفي رأيي ان هؤلاء واولئك قد بالغوا في جانبي الافراط والتفريط ، والا فكيف يصح قول الاولين بانه كان سيىء الخلق يشتم من يباحث معه ، مع أن تلامذته كانوا يربون على ثلاثمائة ، ولو كانت أخلاقه على ما وصفوها لما وصل عددهم الى هذه الضخامة ولتفرقوا عنه « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك » . وكيف يصح قول الآخرين انه كان يأخذ نفسه بالرياضة والزهادة ، وقد كان عبل البدن ذا ثروة ضخمة ومماليك تقف على رأسه ؟

وعلى كل حال فالرجل له أنصار وخصوم ، فمن الطبيعي أن يصفه احباؤه بأفضل الاخلاق ، ويحاول اعداؤه ان يحطوا من شأنه بتلفيق الاشاعات وتكبير بعض الحوادث الصغيرة . ولقد انصف ابو شامة حين قال : « ولا ينبغي ان يسمع فيمن ثبتت فضيلته كلام شنع ، لعله صاحب غرض من حسد أو مخالفة في مذهب أو عقيدة » [7] .

---

(1) نزهة الارواح ٢٩٤ ـ ١ .

(٢) البداية والنهاية ٥٥/١٣ .

(٣) انظر وصف تلميذه الخسروشاهي له في مرآة الزمان لسبط بن الجوزي ٣٥٣/٨ .

(٤) الجامع المختصر ٣٠٧/٩ .

(٥) طبقات السبكي ٣٦/٥ و ٣٨ و ٣٩ .

(٦) الوافي ٢٥٠/٤ ووفيات الاعيان ٣٨٢/٣ .

(٧) الذيل على الروضتين ص ٦٨ .

٩ ـ الرازي والتشيع :

جاء في لسان الميزان لابن حجر العسقلاني نقلا عن بعضهم « ان الفخر كان شيعيا يقدم محبة اهل البيت لمحبة الشيعة . حتى قال في بعض تصانيفه : وكان علي شجاعا بخلاف غيره [١] . وقال الرازي في « المطالب العالية » : « وجماعة من الشيعة الامامية يسمونه (أي الشخص الكامل) بالامام المعصوم . وقد يسمونه بصاحب الزمان ، ويقولون انه غائب . وقد صدقوا في الوصفين » [٢]. وختم كتاب « الاربعين » بقوله « ونختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن أكابر أهل البيت عليهم السلام » [٣] ولا يكاد يذكر عليا أو أحد آل بيته ، في كتاب من كتبه الا قرن الاسم بقوله : « عليه السلام » [٤] .

ولكن ، هل كان الفخر ــ مع كل هذا ــ شيعيا ؟

يبدو لي ان العكس هو الصحيح ، ذلك لاني وجدته ــ كلما تناول مبحث الامامة ــ وهو المبحث الاساسي الذي تفترق لاجله الشيعة عن أهل السنة ــ شديد النقد لآرائهم مفضلا ابا بكر وعمر قائلا بمشروعية خلافتهما . ولانه لو كان شيعيا لما هاجمه الخوانساري ــ وهو الشيعي المتعصب ــ وانتقص من قدره ونسبه الى أهل السنة [٥] .

أما ما جاء في لسان الميزان من ان الرازي قال في بعض كتبه « وكان علي شجاعا بخلاف غيره » فهو نقل مبتور لجهل او تعمد ، فقد أورد الرازي هذه العبارة في « معالم أصول الدين » على هذه الصيغة : « ان عليا كان في غاية الشجاعة وابو بكر في غاية الضعف ــ **هذا مذهب الروافض** » [٦] ولو أراد

---

(١) لسان الميزان ٤/٤٢٩ .

(٢) المطالب العالية ٢/٤٤٧ .

(٣) الاربعين ص ٤٨٣ .

(٤) انظر مثلا التفسير ١٢/٢٠ و ٣١/٨٥ و ٨-٢٠ ، ١٩/١٧٩ ولوامع البينات ص ١٢٦ و ٢٣٦ .

(٥) روضات الجنات ص ٦٩٩ وما بعدها .

(٦) معالم اصول الدين ص ١٦٠ .

ذلك الناقل الحق والامانة العلمية لاشار الى اسم « بعض » كتبه ، ولم يترك العبارة غير محددة ، واما عبارة « وقد صدقوا في الوصفين » التي وردت في « المطالب العالية » فلعلها زيادة من ناسخ شيعي .

واما عبارة « عليه السلام » جمعا وافرادا ـ فتحمل على حبه لاهل البيت ، والرازي لا ينكر هذا الحب ، بل يرى ان محبتهم واجبة [1] . وليس في حبهم أمارة على التشيع .

١٠ ـ وفاتــه :

اختلف في مكان اقامة الرازي في السنين الاخيرة من حياته ، فبعضهم يقول : ان أكثر مقامه كان في الري خطيبا في جامعها حتى قبيل وفاته اذ خرج الى خوارزم فمرض فانتقل الى هراة [2] . وبعضهم يقول « استوطن مدينة هراة وتملك بها ملكا واولد أولادا [3] » وان السلطان بنى له فيها مدرسة ظل يدرس فيها حتى مات [4] .

وترجيح احدى الروايتين على الاخرى لا يخلو من صعوبة : لان راوي الاولى (ابن ابي اصيبعة) تلميذ للخوابي تلميذ الرازي ، وراوي الثانية (القفطي) سابق في الزمان على الراوي الاول [5] . واذا حاولنا التوفيق نقول : ان اقامته الحقيقية في هراة مع زوجته واولاده وامواله ، ولو لم يكن الامر كذلك لما كان المؤرخون يقولون : « وكان يلقب بهراة بشيخ الاسلام » . ولكنه مع ذلك لم يكن ينسى بلده الاصلي (الري) فيذهب اليها بين الحين والحين ويخطب في مسجدها .

---

(١) التفسير ١٦٦/٢٧ .

(٢) ابن ابي اصيبعة ٣٦/٢ ونقل عن الذهبي في تاريخ الاسلام ١٥٥/٢٨ ـ أ

(٣) القفطي ص ١٩٠ .

(٤) الشهرزوري ١٩٤ ـ أ .

(٥) توفي القفطي سنة ٦٤٦ هـ وتوفي ابن ابي اصيبعة سنة ٦٦٨ هـ .

وسواء صحت الرواية الاولى أم الثانية فقد اتفقتا على أنه توفي في هراة •

*   *   *

مرض الشيخ فخر الدين في خوارزم ــ على رأي ابن ابي اصيبعة ــ فنقل الى داره في هراة حيث اشتد عليه المرض فأملى على تلميذه ابراهيم بن ابي بكر الاصفهاني وصيته في الحادي والعشرين من المحرم سنة ٦٠٦ هـ • وقيل في سبب مرضه ان الكرامية سموه[١] أو دسوا له من سمّه [٢] ، وسواء كانوا أبرياء من هذه التهمة أم لا فانهم فرحوا لدى وفاته فرحا شديدا [٣] •

طال مرضه اشهرا عاش فيها آلاما كثيرة حتى لقي بارئه يوم الجمعة ١٥ رمضان[٤] سنة ٦٠٦ هـ ، أو يوم الاثنين أول شوال[٥] من السنة ذاتها ، أو في شهر ذي الحجة[٦] من نفس العام ــ على اختلاف بين المؤرخين • وأنا أميل الى القول الثاني : لان صاحب القول الاول (ابن الساعي الخازن المتوفى سنة ٦٧٤ هـ) متأخر نسبيا عن كثير من المؤرخين الذين ذكروا التاريخين الآخرين ، ولاحتمال ان تاريخ الولادة التبس عليه بتاريخ الوفاة • أما اصحاب القول الثالث فقد ذكروا التاريخ محددا بالشهر ، منفصلا عن اسم اليوم وموقعه من

---

(١) مرآة الجنان ٩/٤ وقلادة النحر ص ٨١٣ وشذرات الذهب ٢١/٥ •

(٢) مرآة الزمان ٣٥٣/٨ وطبقات السبكي ٣٥/٥ والذيل على الروضتين ٦٨ ومفتاح السعادة ٤٤٦/١ والنجوم الزاهرة ١٩٧/٦ •

(٣) الذيل على الروضتين ص ٦٨ •

(٤) الجامع المختصر لابن الساعي الخازن ٧٠٣/٩ •

(٥) الصفدي ٢٥٠/٤ وطاش كبري زادة ٤٥١/١ وابن خلكان ٣٨٤/٣ ، وابن هداية ص ٨٣ ومرآة الجنان ٩/٤ وطبقات السبكي ٣٩/٥ ولسان الميزان ٤٢٩/٤ وابن ابي اصيبعة ٣٦/٢ وابن شهبة (ورقة ٤٤ ــ ب) وابن الملقن (ورقة ٧٥ ــ ب) والدودي (ورقة ٢٧٤ ــ ب) والذهبي في سير أعلام النبلاء (ورقة ٢٢٨) •

(٦) القفطي ص ١٩١ والذيل على الروضتين ص ٦٨ ومرآة الزمان ٣٥٣/٨ وابن تغري بردى ١٩٧/٦ •

الشهر ، بعكس ما قاله الذاهبون الى الرأي الثاني فقد اوضحوا انه في عيد الفطر وقال كثير منهم انه يوم الاثنين ، ولعل وجود العيدين في شهري شوال وذي الحجة وكون الرازي توفي يوم العيد قد حمل بعض المؤرخين على اعتقاد أنه مات في ذي الحجة .

هذا عن المؤرخين المسلمين الذين يؤرخون بالتقويم الهجري ، اما الغربيون الذين يوافقون ذلك بالتقويم الميلادي ، فقد اشتد اختلافهم ـ بسبب صعوبة المطابقة بين التاريخين لتراوح الاشهر العربية بين ٢٩ يوما و ٣٠ .

ففي بعض المراجع حددت وفاته بسنة ١٢٠٩ م (دون ذكر اليوم والشهر)[١]، وفي بعضها حددت بالسادس من يوليو (تموز) من نفس السنة [٢] .

وتذهب طائفة أخرى الى ان التاريخ الميلادي المطابق هو ١٢١٠ م ، ثم افترقت أقوالها في تحديد اليوم :

فقول انه ٢٩ مارس (آذار) [٣] ،
وآخر انه ٢٨ مارس أو ٢٩ منه [٤] ،
وثالث انه ٢٨ أبريل (نيسان) [٥] .

---

(١) انظر Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 470.
The Encyclopaedia Americana, V. X, P. 725 (a)
ونلينو في بحثه « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » حاشية ص ٢٦٢ (من كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) . وهنري كوربان « السهروردي المقتول » ص ٩٧ (من كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام) . وبراون : في « تاريخ الادب في ايران » ص ٦١٥ .

(٢) هذا ما قاله ناشر كشف الظنون (طبعة ليبزيغ ٧/٥٥١) .

(٣) محمد شنب P. 216.
و An Oriental Beographical Dictionary, P; 124
ودائرة المعارف البريطانية XIV , p. 730 XI , P. 42

(٤) دائرة المعارف الايطالية XIV , p. 730

(٥) وستنفيلد P. 118

أما دائرة معارف الدين والاخلاق (E. R. E.) فمرة تنص على أنه مات سنة ١٢٠٩ م [١] ، وأخرى على انه مات سنة ١٢١٠ م [٢] .

* * *

خاف الرازي ان تعبث الكرامية ــ ومن ورائهم العامة ــ بجثته فتنبشها[٣] وتمثل بها ، فطلب الى مخلصيه أن يخفوا نبأ موته ما استطاعوا . فهو يقول في وصيته : « وأمرت كل تلامذتي ، وكل من لي عليه حق اني اذا مت يبالغون في اخفاء موتي ، ولا يخبرون أحداً به ، ويكفنونني ويدفنونني على شرط الشرع . ويحملونني الى الجبل المصاقب لقرية ــ مزدخان[٤] ــ ويدفنونني هناك .. » ونفّذ الموصّون ما يخص اخفاء موته ، فدفنوه آخر النهار [٥] ، أو في الليل [٦] . ولكن هل نفذوا طلبه بان يدفن في الجبل القريب من قرية « مزداخان » ؟ .

رأيت في عدة مصادر انه دفن في قرية مزداخان [٧] ، وخالفت مصادر أخرى فقالت : انه دفن في بيته [٨] . والظاهر ان الاولى اخذت بما ورد في الوصية ،

---

(١) V. I , 326 (b)

(٢) V. IIX , p. 93 (a)

(٣) يقول ليون الافريقي : ان العامة نبشت رفاته فعلا بعد ان علمت بعد وفاته بوجود اشعار له في بيته بتغنى فيها بقدم العالم (رينان ــ ابن رشد والرشدية ــ ٥٦) وهي رواية انفرد بها ليون ، وهو غير موضع ثقة ، خصوصا وقد جعل محنة الرازي في بغداد مع ان رجله لم تطأ ترابهـا .

(٤) قرية قريبة من هراة (عن عقد الجمان) .

(٥) ابن خلكان ٣/٣٨٣ ، وعقد الجمان (مخطوط) ١٧/٢/٣٢٤ .

(٦) قال الشهرزوري « واوصى ان يدفن ليلا » (ورقة ٢٩٤ ــ أ) ولكني لم اعثر على هذا في وصيته التي اطلعت عليها في عدة مصادر ، بل الموجود فيها طلبه من المقربين اليه ان يخفوا خبر موته .

(٧) انظر مثلا : ابن خلكان ٣/٣٨٤ وعقد الجمان ١٧/٢/٣٢٤ .

(٨) انظر القفطي الذي نقل عن بعض المؤرخين انه دفن في ظاهر هراة ، ثم قال : « والحقيقة انه دفن في داره » ص ١٩٠ ، وابن العبري ص ٤١٩ .

والثانية اعتمدت على اخبار تفيد ان تلامذته دفنوه في بيته ـ ولم يتقيدوا بوصيته ـ خوف الفتنة .

11 ـ تلامـــذته :

« كان العلماء يقصدونه من البلاد ، وتشد اليه الرحال من الاقطـار »[1]. وأخذ عنه العلم ثلاثمائة طالب أو أكثر يحيطون به في الحل والترحال ، يسألونه وهو يجيب : في الفلسفة وعلم الكلام والفقه والاصول والطب والكيمياء والنحو والادب والتفسير والتاريخ[2] .. وكان اذا جلس للتدريس احاط به تلاميذه الكبار مثل زين الدين الكشي وقطب الدين المصري ، وشهاب الدين النيسابوري .. وأحاط بهؤلاء التلامذة الصغار ، ثم تتسع الحلقة للملوك والرؤساء والوجهاء وسائر الناس[3] ، فاذا جاء من يستفسر عن مشكلة تولى الاجابة عليها الطلبة الصغار ، فان لم يقدروا عليها رفعت الى الكبار ، والا فالشيخ هو الحكم الفصل[4] .

وهؤلاء التلاميذ ـ الذين كانوا يوقرونه ويحترمونه ويثنون عليه[5] ـ قد نبغ منهم كثيرون انتشروا في حياته وبعد موته يبثون آراءه في البلاد القاصية ويزيدون من شهرته وبعـد صيته[6] .

وههنا تعداد لتلاميذه الذين جمعت أسماءهم من كتب متفرقة :

---

(1) ابن خلكان ٣٨٣/٢ .

(٢) ابن ابي أصيبعة ٣٣/٢ ومرآة الجنان ٨/٤ وشذرات الذهب ٢١/٥ ومفتاح السعادة ٤٤٦/١ .

(٣) البداية والنهاية ٥٥/١٣ وابن ابي اصيبعة ٣٣/٢ ـ ٣٤ .

(٤) ابن ابي أصيبعة ٣٣/٢ ـ ٣٤ .

(٥) الذيل على الروضتين لابي شامة ص ٦٨ وطبقات الشافعية للسبكي ٣٥/٥ ومفتاح السعادة ٤٤٦/١ .

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٩٢ ـ ٩٣ .

١ ـــ زين الدين الكشي (عبد الرحمن بن محمد) بخراسان [١] .

٢ ـــ قطب الدين المصري (ابراهيم بن علي بن محمد السلمى) طبيب مغربي الاصل . أقام في مصر مدة ، ورحل الى خراسان فتتلمذ على الفخر . والف كتبا في الطب والفلسفة منها شرح كليات القانون (لابن سينا) قتل بنيسابور لما استباحها التتار سنة ٦١٨ هـ [٢] .

٣ ـــ شهاب الدين النيسابوري [٣] .

٤ ـــ محمد بن رضوان : وهو الذي سأل استاذه تفسير عيون الحكمة (لابن سينا) فاجابه الى طلبه [٤] .

٥ ـــ الليثي : ذكره الشهرزوري وقال عنه : انه من التلاميذ الكبار [٥].

٦ ـــ محيي الدين (قاضي مريد) [٦] .

٧ ـــ شرف الدين الهروي (ابو بكر بن محمد) من أجلاء الاشاعرة [٧].

٨ ـــ أثير الدين الابهري (مفضل بن عمر) . منطقي درس الفلك والفلسفة . من كتبه : تنزيل الافكار في تعديل الاسرار في المنطق، وهداية الحكمة ، ومختصر في علم الهيئة . توفى سنة ٦٦٣ هـ [٨].

---

(١) ابن ابي اصيبعة ٢/٣٣ وابن العبري (ط . بيروت) ص ٤٤٥ وكشف الظنون ١/٦٣٣ وذكر له حاجي خليفة كتاب « حدائق الحقائق في المنطق والطبيعي والالهي » .

(٢) المصدران السابقان ونزهة الارواح ٢٩٢ ـــ أ والاعلام ١/٤٥ .

(٣) نزهة الارواح (نفسه) وابن ابي اصيبعة (نفسه) .

(٤) كشف الظنون ٤/٢٩١ (ط . ليبزيج) .

(٥) نزهة الارواح (نفسه) .

(٦) ابن ابي اصيبعة (نفس المصدر) وتاريخ الاسلام للذهبي (مخطوط) ٢٨/١٥٥ ـــ أ .

(٧) الخوانساري ص ٧٠٢ .

(٨) ابن العبري ص ٤٤٥ والخوانساري ص ٧٠٢ والاعلام ٨/٢٠٣ .

٩ ـ ابو بكر ابراهيم بن ابي بكر الاصفهاني ـ الذي أملى عليه وصيته قبل موته [١] .

١٠ـ أفضل الدين الخونجي (محمد بن ناماور بن عبد الملك) ولد سنة ٥٩٠ هـ ودرس على الرازي الفلسفة والمنطق والف كتاب «الموجز» و « كشف الاسرار » . ثم قدم مصر وولي قضاءها الى ان مات سنة ٦٤٦ هـ ودفن في سفح المقطم [٢] .

١١ـ تاج الدين الارموي (محمد بن الحسين) ـ متبحر في علم الشريعة والفلسفة . ألف كتاب « الحاصل » مختصر « المحصول » (للرازي) . توفي في بغداد سنة ٦٥٤ هـ وله من العمر واحد وعشرون ومائة عام [٣] .

١٢ـ شمس الدين الخيوبي (أحمد بن خليل) . ولد سنة ٥٨٣ هـ وكان ماهرا في الطب والفلسفة وعلم الكلام . وهو الذي قيل في بعض الكتب انه أتم تفسير الرازي (انظر تحقيق ذلك في مؤلفات الفخر) .

ذكره بعض المؤرخين كتلميذ للرازي [٤] . ولكن ابن العماد يقول [٥] « دخل ـ أي الخيوبي ـ خراسان وقرأ بها الاصول على القطب المصري صاحب الامام فخر الدين » . فقوله هذا يشعر بأنه ليس تلميذ ابي عبد الله بل تلميذ تلميذه . ويمكن الجمع بين قول

---

(١) انظر الوصية .

(٢) ابن العبري ص ٤٤٥ وشذرات الذهب ٢٣٦/٥ والاعلام ٣٤٤/٧ .

(٣) ابن العبري (نفسه / ١) ونزهة الارواح ٢٩٥ ـ ا ، وطبقات الشافعية لابن الملقن ٧٥ ـ ب وتاريخ الاسلام للذهبي ١٥٥/٢٨ ـ ا .

(٤) تاريخ الاسلام للذهبي ١٥٥/٢٨ ـ ا وطبقات الشافعية لابن الملقن ٧٥ ـ ب .

(٥) شذرات الذهب ١٨٣/٥ .

ابن العماد وقول المؤرخين الآخرين بان شمس الدين دخل خراسان أواخر حياة الرازي فدرس عنده ، واتم تحصيله على التلميذ الكبير بعد وفاة الشيخ . توفى في دمشق سنة ٦٣٧ هـ .

١٣ــ تاج الدين الزوزني (محمد بن محمود) [١] .

١٤ــ ابن عنين الشاعر الذي لازمه فاستفاد منه مالا وعلما [٢] .

١٥ــ ابو يعلى الماليني الهروي (محمد بن سعود) ــ نحوي ولغوي [٣]

١٦ــ شمس الدين الخسروشاهي (عبد الحميد بن عيسى بن عمرية) [٤] ولد في قرية خسروشاه من قرى تبريز سنة ٥٨٠ هـ . اختصر « المهذب » في الفقه ، والشفاء لابن سينا [٥] ، وأتم الآيات البينات [٦] (لاستاذه الرازي) أو لخصه [٧] قال عنه ابن الملقن « كان فقيها اصوليا متكلما » وقال سبط بن الجوزي [٨] : « وكان صديقنا الخسروشاهي من اكابر الافاضل ، جامع اسباب الفضائل . عاقلا رئيسا ديّنا .. تقلبت به الاحوال تارة بالشرق وتارة بالغرب وتارة بالكرك وتارة بمصر ، وآخر قدومه دمشق في سنة ثلاث وخمسين وستمائة فتوفى بها ودفن بقاسيون عند باب تربة الملك المعظم عيسى » .

---

(١) الخوانساري ص ٧٠٢ .

(٢) ديوان ابن عنين (مقدمة الاستاذ خليل مردم ص ٨) .

(٣) الخوانساري ص ٧٠٢ .

(٤) تاريخ الاسلام للذهبي ١٥٥/٢٨ ــ ا والتحفة البهية للشرقاوي مخطوط ١٢٨ ــ ا وابن العبري ص ٤٤٥ .

(٥) ابن الملقن الاندلسي ٧٥ ــ ب .

(٦) ابن ابي اصيبعة ١٧٤/٢ .

(٧) الاعلام ٥٩/٤ .

(٨) مرآة الزمان ٣٥٣/٨ .

١٧- سراج الدين الارموي . ذكره ابن العبري [١] كأحد تلاميذ الرازي، ولا ارى ذلك صحيحا ، لان الارموي قد ولد سنة ٥٩٤ في الموصل وقرأ بها على كمال الدين بن يونس ، فاذا علمنا ان الرازي توفى سنة ٦٠٦ هـ فيكون عمره آنذاك اثنى عشرة سنة . فكيف استطاع ان يقرأ مدة في الموصل ثم يسافر بعد ذلك وهو بتلك السن الى ايران وافغانستان . توفى سراج الدين سنة ٦٨٣ هـ [٢] .

ولا ننسى ان من تلاميذه ابنه ابا بكر الذي تولى مهمة التدريس بعده [٣].

هذا وقد ذكر ابن تيمية في بغية المرتاد ان ابن عربي تلميذ كتب الرازي في الفلسفة وخصوصا كتاب « المحصل » وتهكم ابن تيمية على محيي الدين لانه يقول ان العلم الذي حصل له انما كان بالكشف مع ان القاضي بهاء الدين ابن الزكي وجد عنده نسخة من المحصل بخط يده[٤]. وابن عربي لا ينكر انه اطلع على بعض مصنفات الرازي فهو يقول في رسالته اليه « وقد وقفت على بعض تواليفك ، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة ، وما تخيله من الفكر الجيد . ولكنه ينصحه بعد هذه المقدمة بنبذ الادلة العقلية ، والاخذ عن الله مباشرة بطريق الكشف .

---

(١) تاريخ مختصر الدول (طبع بيروت) ص ٤٤٤ .

(٢) ابجد العلوم ص ٧٩٢ .

(٣) نزهة الارواح ٢٩٤ ــ ١ .

(٤) فتاوى ابن تيمية ١٠٦/٥ .

الفصل الثاني

ثقافة الرازي

أ ــ مصادر ثقافتــه

كان ابو عبد الله مشغوفا بالاطلاع،لا يكاد يقع في يده كتاب الا ويستوعبه، وقد كان يأسف ان ضاع من وقته شيء دون ان يملأه بالقراءة او التدريس أو التأليف . نعرف هذا من قوله في وصيته : « فاعلموا اني كنت رجلا محبا للعلم فكنت أكتب في كل شيء شيئا لا أقف على كميته وكيفيته ، سواء كان حقا أو باطلا ، أو غثا أو سمينا » [1] . ومن قوله : « والله اني آسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الاكل ، فا نالوقت والزمان عزيز » [2] ، وكان مع هذا الدأب على الاكباب على العلم ذا حافظة قوية وذاكرة عجيبة ، فهو يقول : « ما أذن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنى عشر الف ورقة » [3] . وقيل انه كان يحفظ « الشامل » في اصول الدين لامام الحرمين ، و « المستصفى » في اصول الفقه للغزالي ، و « المعتمد » في أصول الفقه لابي الحسين البصري [4] . ووصفه الصفدي بقوله : « اجتمع له خمسة اشياء ما جمعها الله لغيره : سعة العبارة في القدرة على الكلام . وصحة الذهن . والاطلاع الذي لا مزيد عليه . والحافظة المستوعبة . والذاكرة التي تعينه على

---

(١) انظر وصية الرازي في آخر هذه الرسالة .

(٢) ابن ابي أصيبعة ٢/٢٣ وانظر ايضا « تراث العرب العلمي فيالرياضيات والفلك » تأليف قدري طوقان . القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ ــ ١٩٥٤ م ص ٣٣٩ .

(٣) اليواقيت والجواهر للشعراني ص ١٧ .

(٤) مرآة الجنان ٤/٩ ووفيات الاعيان ٣/٣٨٢ والوافي ٤/٢٤٩ .

ما يريده في تقرير الادلة والبراهين » [1] .

واذا كان نشاطه الثقافي على هذا النحو ، فلنا ان نتساءل : أي الكتب كان يقرأ ابن الخطيب ؟ وما هي مصادره في العلوم والثقافات ؟

يقول ابن تيمية : « ابو عبد الله الرازي مادته :

- في كلام المعتزلة ما يجده في كتب ابي الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم .
- وفي كلام الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وابي البركات ونحوهما .
- وفي مذهب الاشعري على كتب أبي المعالي كالشامل ونحوه ، وبعض كتب القاضي ابي بكر وامثاله . وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله .
- وأما كتب القدماء كأبي الحسن الاشعري وابي محمد بن كلاب وأمثالهما ، وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم ، فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها . وكذلك طوائف الفلاسفة المتقدمين .
- وأما أقوال أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير ونحوهم من علماء المسلمين فكلام الرازي يدل على انه لم يكن مطلقا على ذلك ، وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم باحسان » [2] .

والحق ان في كلام ابن تيمية تحاملا وغلوا ، كما انه لا يخلو من المغالطة . ولا يستغرب من ابن تيمية ان يشنع على الرازي ، فهو خصم لدود له ، ينتهز كل مناسبة للهجوم عليه ، بل وصل به الامر الى القول بتكفيره [3] .

ولانصاف الرازي أقول : ان عدم ذكره لكتب المتقدمين لا يدل مطلقا على

---

(1) الوافي ٢٤٨/٤ .

(2) موافقة صحيح المنقول ٨٧/٢ وانظر ايضا الفتاوى ١٠٧/٥ .

(3) قال في رسالة الفرقان : ان الرازي قد عبد الاصنام (مجموعة الرسائل الكبرى ١٦٦/١) ووصفه في العقيدة الواسطية بانه كذاب (نفس المصدر ٤١٠/١)

انه لم يقرأها لان عادة كثير من المؤلفين القدامى ان لا يشيروا الى المرجع الذي نقلوا عنه . ولو سلمنا لابن تيمية ان ابن الخطيب لم يطلع على كتب القدماء من علماء الكلام والفقه والتفسير ، فان هذا لا يعني قلة علمه ، اذ المعروف ان الكتب المتأخرة قد جمعت خلاصة ما قيل وما كتب ، هذا الى ان كثيرا من السابقين لم يؤلفوا كتبا او ان مؤلفاتهم قد فقدت ، ولم تبق الا أقوالهم متفرقة في بطون المؤلفات اللاحقة . ثم اني لا ادري كيف حكم ابن تيمية بان مصادر الرازي هي كتب أولئك الذين ذكر اسماءهم في النص الذي نقلته ، مع ان الفخر لا يشير الى كتبهم الا اشارات نادرة وقليلة جدا ، فهل هذه الاشارات هي مستند ابن تيمية في حكمه المجحف ؟ واذا كانت تلك الاشارات هي الامارات على اطلاع الرازي فلماذا يقتصر على بعضها ويترك اشارته الى كتب الجاحظ (١) والجبائي والزمخشري وابي مسلم الاصفهاني (٢) من المعتزلة ، وكتب أفلاطون (٣) وأرسطو (٤) والفارابي(٥) من الفلاسفة ؟ ولماذا تجاهل النص الواضح الذي يدل على ان الرازي قد اطلع على كتب الاشعري وذلك حين يقول : « قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في أول كتاب مقالات الاسلاميين : اختلف المسلمون بعد نبيهم في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض ، فصاروا فرقا متباينين » (٦) وهو النص الموجود فعلا في أول كتاب المقالات (٧) ، واذا كان « المقالات » من اكبر كتب الاشعري ، فهل يعجز الرازي ان يقرأ كتبا أخرى صغيرة لابي الحسن ؟ لقد كان ابو عبد الله يحفظ اثنى عشر الف ورقة في علم الكلام ، فكيف يعجز عن قراءة بضعة كتب محدودة المقدار ؟

---

(١) المناظرات ص ٢٥ .

(٢) وقد اشار الى تفاسيرهم في : « مفاتيح الغيب » مرات كثيرة .

(٣) اسرار التنزيل ١٩٥ـ أ .

(٤) المطالب العالية ٢/٢١٨ .

(٥) المطالب العالية ٢/٨٩ والمباحث المشرقية ١/٥٨٢ .

(٦) نهاية العقول ٢/٢١٠ .

(٧) مقالات الاسلاميين ١/٣٤ .

وكيف يجهل الرازي أقوال أئمة الحديث والفقه والتصوف والتفسير والصحابة والتابعين ، وهو الذي قد قيل عن تفسيره انه قد جمع كل غريب وغريبة ؟ فهل يريد منا ابن تيمية ان نعدّد كَمْ من الاحاديث قد ورد بين دفتي اثنين وثلاثين مجلدا ؟ وكم مرة جاء ذكر أبي حنيفة ومالك والثوري والليث والاوزاعي وابي يوسف ومحمد والشافعي وابن حنبل ؟ وكم مرة جاء ذكر ابن عباس وجابر وعلي وعائشة وابن مسعود ؟ وكم جاء ذكر عطاء وقتادة والسدي والحسن البصري ومكحول وحماد وطاووس ؟ أم هل الاقوال التي نقلها عن أئمة التفسير لم يكن لها أصل بل اخترعها واختلقها ؟ هل كان الرازي جاهلا بأقوال أئمة التصوف وهو الذي ملأ كتابه « لوامع البينات » بالمأثور عن يحيى بن معاذ والحلاج والبسطامي وشفيق البلخي والشبلي ومالك بن دينار وعبد الله بن المبارك والحارث بن أسد المحاسبي وابن عطاء والفضيل بن عياض ، والجنيد وذي النون المصري وحاتم الاصم وابي بكر الوراق وغيرهم ؟!

* * *

الحق ما قاله القفطي : « وكان علمه محتفظا من تصانيف المتقدمين والمتأخرين . يعلم ذلك من يقف عليها » [1] .

ولم يكتف الرازي بالاطلاع على كتب علماء الاسلام والفلاسفة القدماء ، بل اطلع ايضا على كتب اليهود والنصارى [2] ، وقد وصفته دائرة معارف الدين والاخلاق بأنه أول مفسّر عني بذكر الاناجيل في التفسير [3] .

ب ـ العلوم التي الف فيها

لا نعجب بعد ان عرفنا اطلاع الرازي الواسع ونشاطه في البحث ان نراه يكتب في أكثر العلوم الموجودة في عصره ، وان كنا نود لو أنه اقتصر على علوم

---

(١) القفطي ص ١٩١ .

(٢) التفسير ٣/٤٠ ـ ٤٤ والمطالب العالية ١/٣٥٧ .

(٣) E. R. E., IX, P. 482.

قليلة فتبحر فيها واقفا عند قوله في التفسير الكبير : « ان انسانين يستويان في قوة الخاطر اذا اشتغل احدهما ببضاعة واحدة واشتغل الآخر ببضاعتين ، فان ذا الفن الواحد يكون أقوى من ذي الفنين » (١) .

وفيما يلي استعراض للعلوم التي ألف فيها :

١ ـ العلوم العقلية (الفلسفة وعلم الكلام والمنطق والجدل) :

أما الفلسفة وعلم الكلام فعليهما مدار البحث في هذه الرسالة . واما المنطق فكان الفخر أول من نظر اليه كعلم خاص ، قال ابن خلدون : « ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق .. ونظروا فيه من حيث انه فن برأسه لا من حيث انه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع . وأول من فعل ذلك الامام فخر الدين بن الخطيب ومن بعده أفضل الدين الخونجي » (٢) . واما الجدل فبالرغم من انه جزء من المنطق فقد أفرد له الرازي كتبا خاصة ، تعد زبدة هذا الفن والمراجع الهامة فيه (٣) .

* * *

٢ ـ العلوم العربية (الادب والبلاغة والنحو) :

كان الرازي من الذين جمعوا بين أدب القول وأدب الكتابة : فهو في الخطابة « خطيب الري » وفي الوعظ « له اليد الطولى » . وقد تأثر ببلاغة الامام علي واشعار ابي العلاء الحكمية فشرح نهج البلاغة وسقط الزند ، ولكنه لم يكمل ذينك الشرحين .

وفي البلاغة عمد الى كتابي « دلائل الاعجاز » و « أسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجاني فاختصرهما في كتاب واحد سماه « نهاية الايجاز في دراية الاعجاز » الذي أصبح مرجعا هاما في علم البلاغة . وقد نقد الجرجاني في عدة

---

(١) التفسير .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩١ .

(٣) مفتاح السعادة ٤٢٦/٢ .

مواضع [1] ، وزاد على المادة الاصلية ملاحظات من عنده .

أما في النحو فقد قال عنه ابن خلكان : « وله مؤاخذات جيدة على النحاة » [2] وهذا حق ، فالتفسير الكبير حافل بمباحث في النحو ونقد النحويين ، ونكتفي ههنا بايراد احدى تلك المؤاخذات . قال : ان النحويين اتفقوا على ان « ربّ » لا تدخل الا على الفعل الماضي ، فرد عليهم بقوله : « الا اني أقول : قول هؤلاء الادباء — انه لا يجوز دخول هذه الكلمة على الفعل المستقبل — لا يمكن تصحيحه بالدليل العقلي ، وانما الرجوع فيه الى النقل والاستعمال . ولو انهم وجدوا بيتا مشتملا على هذا الاستعمال لقالوا : انه جائز صحيح . وكلام الله أقوى وأجل وأشرف فَلِمَ لَمْ يتمسكو بوروده في هذه الآية «ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين» على جواز صحته؟» [3].

هذا وللرازي — كتاب مستقل في النحو اسمه « المحرر » الذي لم اعثر له على أثر ، وقيل انه شرح « المفصل في النحو » للزمخشري .

* * *

٣ — الفقه واصوله :

الرازي أصولي وفقيه شافعي [4] ، وهو يحب امامه حبا عظيما حتى لقد ألف كتابا خاصا سماه « مناقب الامام الشافعي » في مدح الشافعي والدفاع عن آرائه وترجيح مذهبه على سائر المذاهب [5] . غير أنه يسلك في هـذا

---

(١) انظر مثلا ص ٤٤ و ٥١ و ٨٢ و ١٢٦ من نهاية الايجاز .

(٢) ابن خلكان ٣٨١/٣ .

(٣) التفسير ١٥٣/١٩ .

(٤) اختلف في قوته في الفقه والاصول : فخصمه ابن تيمية يقول : « كان ضعيفا في الفقه » (الفتاوى ١٠٧/٥ كتاب بغية المرتاد) ، واصحابه الشافعية يقولون بانه من الفقهاء المعدودين المشهود لهم بالتقدم والسبق (طبقات السبكي ٣٥/٥ وابن شهبة ٤٤ — أ) .

(٥) مناقب الشافعي ص ٣ و ١٣٢ و ١٥٤ .

الترجيح سلوكا ملتويا غريبا ، بل مضحكا أحيانا . وسأقتصر فيما يلي على ذكر مثالين :

الاول — غير القرشي يمتنع ان يكون اماما في الدين . ويبني على هذه الدعوى الباطلة الزائفة ان أبا حنيفة ومالكا واحمد وابا يوسف ومحمدا ليسوا بأئمة [1] .

الثاني — قال : « القول بان الشافعي أخطأ في مسألة كذا ، اهانة للشافعي ، واهانة القرشي غير جائزة ، فوجب ان لا يجوز القول بتخطئته في شيء من المسائل » ! [2] ونحن لا نريد ان نناقش هذا القول من جميع جوانبه — اذ هو يسمح بنقد كثير — بل حسبنا ان نقف عند نقطتين :

الاولى — ان هذا القول يعني ان الشافعي معصوم من الخطأ . مع ان الرازي — كما سيأتي في بحث الامامة — يقول ان العصمة ليست لفرد معين بل للامة جمعاء .

الثانية — ان الرازي نفسه قد خطأ الشافعي أكثر من مرة وضعّف له بعض أقواله وخالفه في مسائل عدة حتى في نفس كتاب « المناقب » [3] .

---

(١) مناقب الشافعي ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٦ .

(٣) مثلا : يذكر في « المناقب » أن الشافعي يذهب الى ان السنة رفع اليدين في الصلاة في ثلاثة مواضع . ولكن ابن الخطيب يخالفه ويميل الى قول بعض الشافعية من انها في اربعة (ص ١٨١) . ومن الامثلة على مخالفته الشافعي في كتبه الاخرى : ان الشافعي يستدل بقوله تعالى « واذا بدلنا آية مكان آية » على ان القرآن لا ينسخ بالسنة . ولكن الرازي يرى ان لا دلالة فيها على ان الله لا يبدل الآية الا بآية (التفسير ٢٠/١١٦) ، وهو مع ابي حنيفة في مسالة وجوب الزكاة في الثمار والزروع (التفسير ١٣/٢١٤) والغنم السائمة (المحصول ٥٦ — ب و المعالم ٧١ — ا) ووجوب الوتر (التفسير ١٨/٧٣) وفي ان المضطر الى شرب الخمر — اذا لم يجد ماء — يشربه (التفسير ٥/٢٧) ومع مالك في

والرازي بالرغم من شافعيته أميل الى الاخذ بظاهر النصوص والاكتفاء بها ولذلك فهو لا يرى تخصيص القرآن بالقياس خلافا لابي حنيفة ومالك والشافعي والاشعري [1] ، وكل ما لم يرد فيه نص فهو مباح . قال في التفسير : « فنقول : ان وجدنا نصا دالا على ان بعض العقود التي وقع من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام ، والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العموميات . وبهذا الطريق البين الواضح ثبت ان القرآن واف ببيان جميع أحكام الشريعة من أولها الى آخرها [2] » . وقال في موضع آخر : « واما تخصيص النص بالقياس فقد ابطلناه . وبهذا الطريق تصير أبواب المعاملات على طولها واطنابها مضبوطة معلومة بهذه الآية الواحدة (يعني قوله تعالى : «وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤولا ») ويكون المكلف آمن القلب مطمئن النفس في العمل ، لانه لما دلت هذه النصوص على صحتها ، فليس بعد الله بيان [3] » . وقال في كتاب « المعالم في أصول الفقه » ــ وهو آخر كتاب أصولي له : : « ان القرآن واف ببيان جميع الاحكام التي لا نهاية لها . فلو ان الفقهاء اقتصروا عليه لخفت المؤنة وسهل الطريق الا انهم ذكروا مسألتين : احداهما ــ تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، وثانيهما ــ تخصيصه بالقياس . ولاجل هاتين المسألتين عظم الخبط وكثرت المذاهب ، واتشعبت الاقوال وقربت من ان تصير غير متناهية . والمختار عندنا : انه يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد بشرط أن يكون سليما عن المطاعن كلها [4] .

ولابن الخطيب غير هذا الرأي الاصولي آراء أصولية اخرى مبثوثة في

ان السباع والجوارح غير محرمة (تفسير ٢٢١/١٣) كل ذلك خلافا للشافعي . هذا الى انه يضعف قول الشافعي في ان الزكاة يجب صرفها الى الاقسام الثمانية (التفسير ١٠٦/١٦) .

(١) التفسير ٢٠٥/٢٠ والمعالم في اصول الفقه ١٢٢ ــ ١ .

(٢) التفسير ١٣٤/١٤ .

(٣) نفسه ٢٠٥/٢٠ .

(٤) المعالم في أصول الفقه ١٢١ ــ ١٢٢ .

كتبه في الاصول كالمحصول والمعالم وكذلك في التفسير الكبير ، ولعل أهم رأي أصولي له بعد الذي نقلناه آنفا هو قوله بعدم وقوع النسخ في القرآن[1] وأظنه في هذا متأثرا بأبي مسلم الاصفهاني الذي ينقل من تفسيره كثيرا .

أما في الفقه فلا يوجد بين أيدينا كتاب له خاص بهذا العلم ، لان ما الفه في هذا المضمار : كشرح الوجيز والبراهين البهائية ـ مفقود . ولكنا مع هذا نستطيع ان نلتقط له آراء في الفقه مبثوثة في التفسير وفي كتبه الاصولية . ونكتفي ههنا بذكر رأيه في المغالاة في المهر . قال في التفسير : ان قوله تعالى : « وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » لا دليل فيه على جواز المغالاة في المهر « لان قوله تعالى » (وآتيتم احداهن قنطارا) لا يدل على جواز ايتاء القنطار ، كما ان قوله (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) لا يدل على حصول الآلهة . والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع[2] » .

* * *

٤ ـ التفسير[3] :

نال الرازي ـ كمفسر ـ شهرة واسعة[4] ، وحظي تفسيره الكبير[5]

---

(١) مناقب الشافعي ص ٦٦ .

(٢) التفسير ١٠/١٣ .

(٣) الف الرازي في علم التفسير ـ عدا التفسير الكبير ـ كتبا اخرى : كأسرار التنزيل وكرسالة في التنبيه على بعض الاسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم . الا اننا بسبب اشتهاره بتفسيره الكبير وان الكتب الاخرى لا تخرج عن منهج التفسير الكبير فقلنا قد قصرنا كلامنا ههنا على اعظم مؤلف له .

(٤) انظر بالاضافة الى المؤلفات العربية ـ جولتسيهر في « المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن » ص ١٢٢ ـ ١٢٣ ولامنس في Islam Beliefes and Institutions, pp. 44, 45 وما كتبه D. B. Macdonald في دائرة معارف الدين والاخلاق (E. R. E.) V. IX P. 42 ودائرة المعارف البريطانية V. X, P. 725 (a) ودائرة المعارف الامريكية . Shorter Encyclopaedia of Islam , P. 470

(٥) سمي مفاتيح الغيب بالتفسير الكبير لانه قد اطلق على كتابه « اسرار التنزيل وانوار التاويل » اسم « تفسير القرآن الصغير » .

« مفاتيح الغيب » منذ القرن السادس حتى الآن بعناية كبيرة . وتناوله الناس بالدرس [1] والاختصار [2] والتعليق والنقد ، فقال عنه ابن خلكان : « جمع فيه كل غريب وغريبة » [3] واغرب ابن تيمية فقال : « فيه كل شيء الا التفسير » [4] .

وقول ابن خلكان فيه صواب كثير ، والرازي نفسه يصرح بأن في الامكان استنباط معان كثيرة من الالفاظ القليلة [5] وان سورة الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط من آياتها السبع عشرة آلاف مسألة [6] . وهو لا يكتفي بمجرد القول بالامكان بل يحاول ان يحقق ذلك فعلا : فلو فتحنا التفسير لوجدناه قد خصص لمسائل الفاتحة ما يقرب من ثلاثمائة صفحة . وسبب انتهاجه لهذا الاسلوب من التطويل والجمع والشرح الزائد انه كان يعتقد ان الكتاب الكريم أساس العلوم جميعا فهو يقول : « ان القرآن أصل العلوم كلها » [7]. هذا الى انه يرى في ايراد مباحث العلوم المختلفة في التفسير ما يثبت الايمان في القلب ، فقد قال : « وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال : انت اكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم ، وذلك على خلاف المعتاد . فيقال لهذا المسكين : انك لو تأملت كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرت ،

---

(١) حتى جاء وقت لم يكن يطالع أكثر المتعلمين سواه (بيان زغل العلم والطلب ، للحافظ الذهبي ، ص ١٦) .

(٢) انظر ما كتبته عن التفسير ككتاب في « مؤلفات الرازي » .

(٣) وفيات الاعيان ٢/٣٨١ .

(٤) الوافي بالوفيات للصفدي ٤/٢٥٤ .

(٥) التفسير الكبير ١/١٠ ، ١٢ .

(٦) المصدر نفسه ١/٣ .

(٧) المصدر نفسه ٢/١٣٤ ، قارن قوله هذا بما قال في نهاية العقول : « لا نسلم ان القرآن دل على اشتماله على كل العلوم ، فأما قوله تعالى « ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » وكذا سائر الآيات التي تلوناها فقد قيل المراد ههنا اللوح المحفوظ » (٢/١١٤ — ب) .

وتقريره من وجوه ... »[1] وحاصل هذه الوجوه ان الله تعالى امر بالنظر والتفكر ليطلع الانسان كل يوم على أدلة تقوّي ايمانه بعظمة الله وكماله .

أما قول ابن تيمية فقد حظي بتأييد كل من سار في فلك شيخ الاسلام متعصبا ضد الرازي[2] . ولكني لا استطيع ان اقبله لانه كلام خطابي لا يؤخذ على عمومه ، لان التفسير لم يهمل المسائل المتعلقة باسباب النزول والقراءات المختلفة ، ولا يمر الرازي بآية من آيات الاحكام دون ان يذكر اختلاف الفقهاء في استنباط الاحكام العملية ، وقد يسهم المؤلف في الاختلاف فنراه يعارض أو يرجح ما يراه حقا في اعتقاده ، ولعمري ان هذه الاشياء بالاضافة الى المسائل الاعتقادية التي توسع فيها الرازي ، هي التي يدور عليها علم التفسير . والحق ما قاله قاضي القضاة ابو الحسن علي السبكي — رادا على ابن تيمية : « ما الامر هكذا . انما فيه مع التفسير كل شيء »[3] وان كنت أرى — مع هذا — ان في التفسير تطويلات لا ضرورة لها ، الا انه « تفسير » على أية حال .

والتفسير — مع ميزة التوسع والتطويل — يمتاز أيضا بناحية اخرى هامة وهي الوقوف في وجه المعتزلة ونقض آرائهم[4] وبخاصة رأيهم في اختيار الانسان ، وهو يعلل مسلكه هذا بقوله : « وليس لاحد ان يعيبنا فيقول : انكم تكررون هذه الوجوه (يقصد : ردوده على المعتزلة في مسألة الجبر

---

(١) التفسير ١٢١/١٤ .

(٢) انظر لسان الميزان لابن حجر ٤٢٧/٤ — ٢٨ وبيان زغل العلم والطلب للذهبي ص ٢٠ . وقد وقف بعضهم موقف عدم المستحسن لتطويل الرازي في المباحث الفلسفية والعلوم الاخرى مما لا علاقة له بعلم التفسير في نظرهم (انظر مفتاح السعادة ٤٢٠/١ وكشف الظنون — طبع أوربا — ٢٣٧/٢ — ٣٨ ، وراغب الطباخ في كتاب الثقافة الاسلامية — حلب سنة ١٣٦٩ هـ — ص ١٢٧) .

(٣) الوافي بالوفيات ٢٥٤/٤ . وانظر رأي اليافعي في مرآة الجنان ٧/٤ ، وما ورد في مجلة لواء الاسلام العدد ٩ السنة ٣ الصفحة ٦٥ .

(٤) انظر مثلا التفسير ٥٦/١١ و ٤٤/١٢ و ١٨٤/١٣ ، ١٨٦ ، ١٨٧ .

والاختيار) في كل موضع . فانا نقول : ان هؤلاء المعتزلة لهم وجوه متعددة فيتأويلات الجزاء ، فهم يكررونها في كل آية ، فنحن ايضا نكرر الجواب عنها في كل آية » [1] .

ومن آرائه في التفسير : ان على المفسّر ان لا يكتفي بسرد الاقوال بل عليه ان يرجح ويبين ما يراه حقا [2] . وانه لا يصح تأويل القرآن الا في حدود ألفاظه [3] وان القصص والاخبار التي يذكرها اصحاب السير عن الانبياء والملوك والشعوب المتقدمة لا تقبل الا اذا وردت عن طريق القرآن أو السنة الثابتة [4] .

وأخيرا فاني أود ان أشير الى ان جولتسيهر قال : « وقد اتى المفسر الكبير والفيلسوف الديني فخر الدين الرازي بتفصيل كبير في تفسيره عن فضل الامام أبي حنيفة وساق الادلة الراجحة العالية لبيان تعمقه الفقهي الذي كان يدور حول حله للمسائل الصعبة في الايمان » [5] .

وأنا ـ بعد أن قرأت الغيب ـ لم أجد هذا التفصيل الكبير الذي يذكره جولتسيهر ، اللهم الا نتفا من الترجمات ، وذلك حين يخالف الرازي قول الشافعي الى قول ابي حنيفة . ثم اني لا أدري ما علاقة التعمق الفقهي بالمسائل الصعبة في الايمان ؟ .

* * *

٥ ـ التاريخ والسير :

لم يؤلف الرازي كتابا في التاريخ العام ، وان نسب اليه ـ خطأ ـ كتاب

---

(١) المصدر نفسه ١٤٧/١٣ .

(٢) المصدر نفسه ٢٥/٢ ـ ٢٦ .

(٣) المصدر نفسه ١٩١/٧ .

(٤) التفسير ٨/٢٠ و ١٨/٢٥ و ٤٠/٣٠ .

(٥) العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٦٥ .

« تاريخ الدول » [1] ، ولكنه ألف في السير ثلاثة كتب هي : ١ ــ مناقب الامام الشافعي ، ٢ ــ فضائل الاصحاب ، ٣ ــ مناظرات الرازي • وهذه المناظرات سجل لبعض رحلاته ومجادلاته في بلاد تركستان •

* * *

٦ ــ العلوم الرياضية والطبيعية :

فخر الدين ونصير الدين الطوسي أشهر رياضيّين أنبتتهما بلاد فارس [2]. الف ابن الخطيب في الهندسة كتابا مستقلا اسمه « الهندسة » ، ونسب اليه أنه ألف كتابا آخر بعنوان « مصادرات اقليدس » غير اني لم أعثر لهما على ذكر في فهرس اي مكتبة من المكتبات العالمية ، ولذا فانني لا أظنهما بقيا الى أيامنا بل عفا عليهما الدهر • ولكنا مع فقدان هذين الكتابين نستطيع ان نجد مادة هندسية في كتبه الاخرى لا سيما « المطالب العالية » •

وقد كان الرازي في مبتدأ أمره واثقا بالهندسة حاضا على تعلمها مدافعا عنها ، فهو يقول في التفسير : « الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية • وما لا سبيل الى اداء الواجب الا به فهو واجب • فيلزم من هذا ان يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد • الا ان الفقهاء قالوا : ان تعلمها غير واجب ، بل ربما قالوا : ان تعلمها مكروه أو محرم • ولا أدري ما عذرهم في هذا ؟ » [3] • الا أنه في « المطالب العالية » ــ آخر كتاب ألفه ــ انقلب على الهندسة وهاجمها ، وذلك لان منكري الجوهر الفرد استدلوا ببعض مبادئها على ما ذهبوا اليه ، وبما ان الرازي ــ في المطالب العالية وفي أكثر كتبه ــ قائل بالجوهر الفرد ، فانه لم يستطع أن يرد على هؤلاء الا بابطال علم الهندسة من أساسه فهو يقول :

---

(١) انظر ما كتبته عن هذا الكتاب في « مؤلفات الرازي » ــ المجموعة الثالثة ــ الكتب المنحولة •

(٢) تراث فارس ــ تاليف جماعة من المستشرقين ص ٢٦٥ •

(٣) التفسير الكبير ١٢٢/٤ •

« علم الهندسة من أوله الى آخره يبطل القول بالجوهر الفرد . والذي شرحناه في هذا الموضع قليل من كثير ، فمن أثبت الجوهر الفرد وجب عليه الطعن في علوم الهندسة » [1] . وهذا موقف منكر من الرازي .

وفي الفلك ألف « رسالة في علم الهيئة » ، وتفسيره الكبير يعد مرجعا للافكار الفلكية عند المسلمين [2] ، ومن الافكار التي أصر عليها قوله بكروية الارض [3] ، ولكنه قال انها ساكنة [4] .

وأما في العلوم الطبيعية فأكثر آرائه قد نقلها عن كتب ابن سينا . وهذه الآراء مبثوثة في كتبه الفلسفية كالمباحث المشرقية والملخص ، بالاضافة الى ما يوجد منها في التفسير الكبير . وسنرى بعض هذه الآراء في باب « العالم ».

* * *

٧ ــ الطب :

كان الرازي طبيبا مشهورا في عصره [5] . وتآليفه في التشريح لها قيمتها في العالم الاسلامي لعدة قرون تلت وفاته . قال طاش كبرى زادة : « وكتب التشريح اكثر من ان تحصى ، ولا انفع من تصنيف ابن سينا والامام الرازي [6] » . وقد نبغ في الطب قبل ذيوع صيته ، وبعبارة أخرى في مقتبل

---

(١) المطالب العالية ١٤٥/٢ .

(٢) خصوصا ٢٠٣/٤ ــ ٢٢٣ وانظر ما كتب عن الفلك عند الرازي في دائرة معارف الدين والاخلاق « E. R. E. » V. XII, p. 93 (a.) 97 (a.) . 100

(٣) الملخص ١٢٤ ــ ب .

(٤) المصدر نفسه ١٢٥ ــ ب ، وقارن هذا بما كتبه نلينو عن نقد الرازي لاقوال علماء الفلك (علم الفلك تاريخه عند العرب . طبع روما سنة ١٩١١ م ، ص ٢٥٧) .

(٥) انظر ابن ابي اصيبعة الذي قال عنه : « قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها » (٣٣/٢) وتراث فارس لجماعة من المستشرقين ص ٣٩١ ومعجم الاطباء للدكتور احمد عيسى ــ مصر ١٣٦١ هـ ١٩٤٢ م (ص ٤١٥ ــ ٤١٧) .

(٦) مفتاح السعادة ٢٨٥/١ .

عمره . نعرف هذا من اقدامه (حوالي سنة ٥٨٠ هـ) على حل مشكلات القانون (لابن سينا) من أجل طبيب معروف في أيامه هو عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي ، ولو لم يكن الرازي أعلم من هذا الطبيب لما تصدى لعمل كهذا . على اننا نجهل اسم استاذه في هذه الصناعة ؛ ولعله تتلمذ على الطبيب الثري الذي زوج ابنيه بنتيه ــ كما مر ــ ثم واصل الدرس والتجارب . وكان أشهر تلامذته الاطباء قطب الدين المصري (الذي مرت ترجمته) والذي شرح كليات القانون أيضا مستفيدا من دروس استاذه [1] .

* * *

٨ ــ الفراسة :

الرازي يجعل الطب والفراسة من العلم الطبيعي ، ويؤمن بالصلة الوثيقة بينهما ، ويخرج الفراسة عن دائرة الظنون والدجل الى حيز العلم ، فهو يقول : « ان أصول هذا العلم مستندة الى العلم الطبيعي ، وتفاريعه مقررة بالتجارب ، وكان مثل الطب سواء بسواء ، فكل ظعن يذكر في هذا العلم فهو بعينه متوجه الى الطب » [2] . وهذا القول كبير الوزن عظيم الاهمية بعد ان عرفنا ان الرازي كان طبيبا ، مما يحملنا على الاعتقاد بانه كان يحس بوجوب قيام فرع خاص للطب يحلل النفس ويعالجها . ويشترط الرازي في المشتغل بالفراسة أن تتوفر له قوة الملاحظة والمواظبة على عمله واجراء التجارب الكثيرة وعدم الاكتفاء بعلامة واحدة بل يحاول ان يجمع عدة ظواهر نفسية [3] ، لان هذا العلم « يقيني الاصول ظني الفروع » [4] . وقد اعتمد في تأليفه كتاب « الفراسة » الفذ على رسالة صغيرة لارسطو . غير انه لم يقف عندما جاء فيها بل وسعها وزاد عليها وفصل ما أجمله المعلم الاول [5] .

* * *

---

(١) فهرس بانكيبور بكلكتا رقم ٢٦ .

(٢) الفراسة ص ٦ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٧ ــ ٢٨ .

(٤) نفسه ص ٧ .

(٥) مفتاح السعادة ٢٧٣/١ .

٩ ــ السحر والتنجيم والرمل :

ألف الرازي كتابا في السحر سماه « السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم » [١] وهو من أشهر الكتب في هذا الباب ، حتى ان السحرة ينقلون عنه كثيرا [٢] . بالاضافة الى كتب أخرى أقل أهمية « كالاختيارات العلائية » و « منتخب درج تنكلوشا » و « الرمل » ، وكتب بحثا طويلا ــ في هذا الشأن ــ في التفسير [٣] وآخر في المطالب العالية ، غير انه مات قبل اتمام هذا البحث الاخير [٤] .

ولا يعنينا الآن ان ندخل في متناقضات الرازي فيما يتعلق بهذا النوع من العلم [٥] ، ولكن الذي يهمنا هو ان نعرف رأيه فيه في آخر كتاب ألفه . قال الرازي في المطالب العالية : « ان الوقوف على هذا الفعل التام والكمال صعب . الا ان العقلاء اتفقوا على ان ما لا يدرك كله لا يترك كله . فهذا العلم وان كان صعب المرام من هذه الوجوه ، الا ان الاستقراء يدل على حصول النفع العظيم منه . واذا كان كذلك وجب الاشتغال بتحصيله والاعتناء بشأنه فان القليل منه كثير بالنسبة الى مصالح البشر » [٦] وقال مرة أخرى في نفس الكتاب : « واعلم ان الوصول الى هذا العلم يوجب خروج الانسان من حد الانسانية ودخوله في عالم الفلكية ، والكمال في كل شيء غريب ، ولا سيما في أكمل الكمالات وأعلى الدرجات ! ! .. فاذا اشتغل واحد بهذا العلم ، ولم

---

(١) انظر ما سأكتبه عن هذا الكتاب في « مؤلفات الرازي » .

(٢) انظر ما يقوله الزبيدي في النص الذي نقله الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « مؤلفات الغزالي » ص ٤٩٧ .

(٣) التفسير ٢٢٨/٣ ــ ٢٤٦ .

(٤) انظر آخر كتاب « النبوات » من المطالب العالية .

(٥) كان الرازي مع هذا العلم احيانا (انظر التفسير ٢١٣/٤ و ٥٨/١٣ و ١٦٨/٣٠ ــ ١٦٩ وعصمة الانبياء ص ٣٣ ــ ٣٤ بالاضافة الى ما تضمنته هذه الفقرة من النصوص) وضده احيانا اخرى (انظر التفسير١٢٦/٢ و ٢٤٠ و١٧٢/٤ و ١٣٦/٢٧ و ٩٧/٢٨ ــ ٩٨ والمناظرات ص ٢٠ ــ ٢١) .

(٦) المطالب العالية ٤٥٦/٢ .

يفز بطائل ، فلا ينبغي ان يجعل ذلك دليلا على بطلان هذا العلم ، فانا نرى في الحرف الخسيسة والصنائع النازلة يتعب الانسان في تعلمها سنين ، ثم لا يتعلمها كما ينبغي » [1] . فمن هذين النصين يتضح ان الرازي يرى ان ممارسة السحر مفيدة للبشرية وأن السحر من أعلى العلوم .

وبالرغم من أنه يقول ان ممارسة السحر ـ عند أهل السنة ـ حرام ، كما في التفسير [2] ، وانه يتبرأ عن كل ما يخالف الدين ، كما في مقدمته لكتاب السر المكتوم ، فانه قد مارس السحر فعلا ، فقد وجدت في السر المكتوم النص التالي : « الطريق الثامن ـ نسخة قوية مجربة تعقد اللسان وتزعزع المحبة في القلب . قال مصنف الكتاب رضي الله عنه : جربتها مائة مرة فما رأيت الا الاصابة . بسم الله الرحمن الرحيم . وقفوهم انهم مسؤولون .. كهيعص . طه . طسم . ألم . يس . ص . حم . عسق . ق . ن . قد عقدت لسان فلان بن فلانة سبع سنين وسبعة أشهر وسبع ليال وسبع لحظات وسبع لمحات .. ! يا شمخيثا . يا سوحوثوا . يا تنعوثا .. ثم تكتب هذه الصورة سبعا ثم تدفن في حفرة في دار المعقود عليه ... » [3] .

أما السحر ـ كعلم [4] لا كممارسة ـ فهو في نظر فخر الدين « غير قبيح ولا محظور . اتفق المحققون على ذلك ، لان العلم لذاته شريف ، وأيضا لعموم قوله تعالى « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ولان السحر لو لم يكن يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز . والعلم بكون المعجز معجزا واجب . وما يتوقف عليه فهو واجب . فهذا يقتضي ان يكون تحصيل

---

(١) المطالب العالية ٤٥٨/٢ .

(٢) التفسير ٢٣٩/٣ .

(٣) عن نسخة مخطوطة في مكتبة الاوقاف بحلب (الاحمدية ١٣٤١) .

(٤) لا اريد « بالعلم » هنا المعنى الدقيق الحديث لهذه الكلمة « فليس السحر علما » على حد تعبير روجيه باستيد (راجع علم الاجتماع الديني ترجمة الدكتور محمود قاسم ص ٤٦) .

وانما اطلقت لفظ « العلم » تسهيلا لمعرفة موقف الرازي من السحر ، وخاصة وان الفخر كان يعده علما .

العلم بالسحر واجبا !! وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا ؟ » [١] .

الا ان هذا الكلام ـ رغم ما فيه من الضعف والغلو معا ـ لا يقوم عذرا للرازي في ان يدخل منه ليمارس انواعا من السحر ، ولا ان يؤلف كتبا للملوك ليعلمهم هذا الفن بدل العلوم المفيدة ، ولا ان يؤلف «الاختيارات العلائية» لعلاء الدين خوارزم شاه كي يستشير النجوم في أعماله بدلا من التوكل على الله وعقد العزم على العمل النافع .

هذا وقد قام الرازي في تنظيم السحر وتبويبه بمجهودات لا يحمد عليها ! لنسمعه يقول بافتخار : « اعلم انا ما رأينا انسانا عنده من هذا العلم شيء معتبر وما رأينا كتابا مشتملا على أصول معتبرة في هذا الباب ، الا انا لما تأملنا كثيرا حصلنا فيه أصولا وجملا ، فمن جاء بعدنا وفاز بالفوائد والزوائد في هذا الباب فليكن شاكرا حيث رتبنا له هذه الاصول المضبوطة والقواعد المعلومة [٢] . واذا علمنا ان الرازي توفى بعد كتابة هذا النص باشهر معدودة لاستولى علينا الاسف .

أما التنجيم فهو فرع من فروع السحر العشرة . قال الرازي : « واعلم ان شيئا من هذه الاقسام [٣] لا يتم ولا يكتمل الا عند الاستعانة بالسحر المبني على النجوم » [٤] .

والرمل ضرب آخر من ضروب هذه الترهات .

أخيرا أقدم اعتذاري لعرض ما جاء في هذه الفقرة مما لم يكن في نيتي ان أبحثه لولا أنه أثار نقاشا في الكتب القديمة ومؤلفات المستشرقين [٥] .

* * *

---

(١) التفسير ٣/٢٣٨ .

(٢) المطالب العالية ٢/٤٥١ .

(٣) أي اقسام السحر العشرة .

(٤) المطالب العالية ٢/٤٥٣ .

(٥) انظر ما سأكتبه عن « السر المكتوم » في « مؤلفات الرازي » وكتاب « شخصيات قلقة في الاسلام » للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٠٧ ــ ١٠٨ هامش . ودائرة معارف الدين والاخلاق . E. R. E. , XII, p. 93 (a)

١٠ ـ دوائر المعارف :

وضع الرازي دائرتي معارف : الاولى حوت اربعين علما وسماها « جامع العلوم » ، والثانية اشتملت على ستين علما وسماها « حدائق الانوار » [١] وأظن ان هذه العلوم هي كل العلوم التي كانت معروفة في عصر المؤلف . فكان بهذا العمل من أوائل الذين كتبوا في الموسوعات [٢] .

غير أنه لم يكتب هاتين الموسوعتين باللغة العربية بل باللغة الفارسية ، والسبب في ذلك أنه ألفهما لعلاء الدين ملك خوارزم ليعطيه تلخيصا للعلوم المعروفة آنئذ ، بلغة يستطيع أن يفهمها ذلك الملك الاعجمي بسهولة .

---

(١) انظر اسماء هذه العلوم في « مؤلفات الرازي » ـ الكتب الثابتة .

(٢) وضع بروكلمان ترجمته وعدد كتبه في قسم التاريخ العام ودوائر المعارف ، وقال عنه كارادي فو : « يذكر اثره الواسع باكابر الموسوعيين » (الغزالي ص ١١١) .

مؤلفات الـرازي

اشتهرت كتب الرازي وأقبل الناس عليها [1] لاسلوبها السهل السلس ، ولانها جمعت خلاصة ما انتجته قرائح المتقدمين في العلوم الدينية والعقلية والعربية والطبية الى غير ذلك من العلوم حتى ما يخص السحر والرمل والطلسمات . يقول ابن خلكان [2] : « وكل كتبه ممتعة ، وانتشرت تصانيفه في الآفاق ورزق فيها سعادة عظيمة ، فان الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين . وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق اليه » [3] .

وبسبب شهرتها وانتشارها تزيّد الناس في عددها وغلوا حتى قال بعضهم : انها مائتا مصنف أو تزيد [4] . وأغلب الظن ان هؤلاء المبالغين لم يقولوا قالتهم

---

(١) حتى ان الكتاب الواحد كان يباع بخمسمائة وبالف دينار ذهبي (جامع التواريخ ـ للهمداني ـ الجزء الثاني القسم الاول ص ١٥٩) وان كتابيه نهاية العقول والاربعين كانا من الكتب الكلامية الخمسة المشهورة المتداولة ، مع ابكار الافكار للآمدي والمواقف للايجي وشرح المقاصد للتفتازاني (الروضة البهية ـ تأليف ابي عذبة ـ حيدر آباد ١٣٢٥ هـ ص ٤) . ولم يكن شأن كتبه في الغرب أقل من شأنها في الشرق ، فقد اطلع عليها اهل الغرب المسلمون « كابن خلدون » الذي كان أول تأليف له هو اختصار المحصل للرازي ، واعجب بها أهل الغرب الاوربيون واستفادوا منها وترجموا بعضها الى لغاتهم .

(٢) وفيات الاعيان ٣٨٢/٣ .

(٣) انظر مثل هذا القول او قريبا منه عند ابن الساعي الخازن ٣٠٧/٩ وابن ابي اصيبعة ٣٣/٢ وابن العبري ص ٤١٨ وابن الوردي ١٢٧/٢ وابي الفداء ١١٨/٣ واليافعي ٧/٤ و ٨ وابن شهبة ٤٤ ب والعيني ٣٣٢/٢/١٧ وطاش كبرى زادة ٤٤٦/١ وابن العماد ٢١/٥ .

(٤) البداية والنهاية ٥٥/١٣ والجامع المختصر ٣٠٧/٩ وعقد الجمان ٣٣٢/٢/١٧ .

هذه عن احصاء صحيح او شبه صحيح ، غاية ما في الامر انهم ـ لما رأوا كثرتها وشيوعها ـ جازفوا بهذا الرقم . والا فكيف لم يعدد احد من هؤلاء المؤرخين القدامى من هذه الكتب الا أقل من نصف العدد الذي جازفوا به ، رغم ما في احصاءاتهم من عدم التثبت ؟ والغريب ان بعضهم كابن الساعي الخازن قال عن الرازي : انه صنف في الفقه والحكمة والادب ما يزيد على مائتي مصنف[1]، ولكنه لم يذكر واحدا من هذه المصنفات على كثرتها . وبعضهم اكتفى بالقول انها كثيرة [2] ، وبخل علينا بذكر شيء منها ولو يسيرا .

على ان القول بان له مائتي كتاب لم يجعلني أقف عند حد تكذيب هـذا الادعاء بل حداني الى محاولة التحقق من هذا الرقم ومعرفة صحته من بطلانه ، فقرأت ماوجدت من الكتب التاريخية التي تحدثت عن الرازي [3] ـ سواء كانت مطبوعة أو مخطوطة ـ والكتب التي عنيت بسرد المصنفات ككشف الظنون وهدية العارفين ومفتاح السعادة وتاريخ الادب العربي لبركلمان ، وفهارس المكتبات العربية والعالمية ، فخرجت في نهاية البحث بمائة وثلاثة وتسعين كتابا لم يصح عندي منها سوى ثلاثة وتسعين ، والمائة الباقية متوزعة بين مشكوك فيه ومنحول :

أما الكتب التي ثبتت عندي صحتها فهي : التي ذكرها بعض المؤلفين ووجدت الرازي أحال اليها في مؤلفاته الاخرى ، أو التي ذكرها بعض المؤلفين ولم يعترض عليهم بذكرها أحد ولم يتوفر داع للتشكيك فيها ، أو التي وجدت اسمها في الفهارس الحديثة ، دون ان يذكرها أحد من القدامى ، فاطلعت عليها وتحققت من صحة نسبتها اليه بوجود اسلوبه فيها .

وأما الكتب المشكوك فيها فهي التي شك فيها بعض الاوائل ، أو التي وجدت اسمها في فهارس مكتبات تعذر وصولي اليها ، ولم يذكرها مع ذلك

---

(١) الجامع المختصر ٩/٣٠٧ .

(٢) كأبي الفداء ٣/١١٨ وابن الوردي ٢/١٢٧ وابن هداية الحسيني في طبقات الشافعية ص ٨٣ .

(٣) بالاضافة الى محاولتي استخراج اسماء كتبه من مؤلفاته نفسها .

أحد من المؤرخين ، أو التي ذكرها مؤرخ متأخر كحاجي خليفة أو بروكلمان ولم يكن لها سند من الكتب القديمة او احالات للرازي ، أو التي ذكرها مؤرخ متقدم وكان اسمها يحتمل التصحيف أو الوقوع في اللبس ، او ان نصوصا من كتب الرازي تزعزع الثقة في صحة نسبتها .

وأما الكتب المنحولة فهي التي ذكرت في الفهارس الحديثة أو الكتب المتأخرة : فاطلعت عليها شخصيا ، فوجدتها لا تمت الى الرازي بصلة الا صلة وهم المفهرسين أو المؤرخين ، وذلك كأن أجد فيها عبارات صريحة بان المؤلف شخص آخر ، أو أجد تاريخ التأليف متأخرا عن وفاة فخر الدين ، أو ان الاسلوب وطريقة تناول البحث مغايران لما عودنا عليه الرازي في كتبه الثابتة .

أو لم أطلع عليها بل حققت نسبتها الى صاحبها الحقيقي — أو على الاقل عدم صحة نسبتها الى فخر الدين الرازي — وذلك بالرجوع الى المصادر التي تعين على تحقيق صحة الكتب : ككشف الظنون والذريعة الى تصانيف الشيعة وفهارس المكتبات .

ولاختلاف هذه الاقسام الثلاثة من الكتب في الطبيعة ، سرت في عرضها بتقسيمي اياها الى مجموعات ثلاث : الاول — الكتب الثابتة ، والثانية — الكتب المشكوك فيها ، والثالثة — الكتب المنحولة ، وقسمت ما يدخل تحت كل واحدة من هذه المجموعات الى مجموعات أخرى فرعية بحسب المادة مع مراعاة الترتيب الابجدي في كل مجموعة فرعية [1] .

* * *

وقبل ان ابدأ في عرض كتبه — بمجموعاتها الثلاث — أود ان أشير الى أن الدكتور جورج شحاته قنواتي كتب بحثا [2] حديثا في كتاب « الى طه حسين

---

(١) تقسيم كل مجموعة كبرى الى مجموعات فرعية بحسب المواد ، مما أشار به علي استاذي الدكتور محمود قاسم .

(٢) اعد هذا البحث لينشر في دائرة المعارف الاسلامية التي الفها جماعة من المستشرقين — في طبعتها الحديثة — في لندن .

في عيد ميلاده السبعين ــ دار المعارف بمصر ــ سنة ١٩٦٢ ــ » بعنوان : « فخر الدين الرازي : تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته » (ص ١٩٣ ــ ٢٣٤) ، وقد حاول في بحثه هذا أن يضع كشفا منظما لمؤلفات الرازي : فاستعرض أولا طريقتي بروكلمان والدكتور علي سامي النشار [1] ، اللتين رتبتا كتب الرازي بحسب الفن ، ونقد هاتين الطريقتين بان الدقة تعوزهما « طالما لم نقف على المؤلفات نفسها لكي نستطيع ان نعرف بدقة محتوياتها • فمجرد العنوان لا يدل دائما على حقيقة محتوى المؤلف » ، وفضل الطريقة الابجدية • وقال عن طريقة الدكتور النشار : « •• من غير أن يلتزم هذا بطريقة منهجية ، المصادر التي استقى منها اسامي الكتب • كما انه لم يذكر ارقام المخطوطات ، ولا اسماء المؤلفات المطبوعة • والعمل مفيد بلا شك ــ كمرحلة اولى لاستيعاب جميع مؤلفات الرازي [2] •

غير ان الدكتور قنواتي ــ مع هذا ــ لم يأت بشيء جديد ذي بال ، وكل ما فعله هو انه استخرج اسماء الكتب من المصادر التي اعتمد عليها الدكتور النشار وترجم ما أورده بروكلمان ، وجمع بينه وبين ما وجده في المصادر المشار اليها ، واضاف الى ذلك ما وجده في الوافي بالوفيات [3] ومفتاح السعادة ، ورتب ما تحصل لديه ترتيبا ابجديا واشار بجانب كل كتاب الى المصدر الذي استقى منه اسمه ، ووصف بعض الكتب المطبوعة •

ولي على ما فعله الملاحظات التالية :

١ ــ لم يرجع الى طبقات الشافعية للسبكي ولا الى كشف الظنون مع أن الدكتور النشار رجع اليهما •

٢ ــ رجع في مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة الى ما ورد في أثناء

---

(١) انظر مقدمة كتاب الرازي « إعتقادات فرق المسلمين والمشركين » تحقيق الدكتور علي النشار ــ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٣٨ •

(٢) ص ٢٠٢ •

(٣) كتاب طبع في دمشق سنة ١٩٥٩ •

ترجمة الرازي فقط ، مع ان طاش كبرى زادة ذكر كتبا أخرى متفرقة في أنحاء من كتابه ، ولم يشر اليها حين ترجم للرازي ترجمة خاصة • ومن هذه الكتب : الاخلاق ١/٣٣٩ والفراسة ١/٢٧٣ •

٣ ـ تابع بروكلمان متابعة حرفية فلم يحاول ان يتحقق مما ذكره • وبروكلمان قد نسب الى الرازي ـ خطأ ـ كتبا كثيرة بعضها لنصر الدين الطوسي ـ كما سنرى •

٤ ـ أخطأ في فهمه قول الصفدي ـ حين عدد كتب الرازي ـ : « المحرر في النحو ، قطعة من شرح الوجيز » فظن ان العبارة الثانية تفسير للاولى ، مع انهما تدلان على كتابين منفصلين : فالاول في النحو والثاني في الفقه (وهو الذي يذكره كثير من المؤرخين باسم « شرح الوجيز » ويقولون انه لم يكمله) والدليل على ما أقول هو ان صاحب الوافي لم يذكر شرح الوجيز مرة أخرى ، فدل هذا على انه يقصد بهذه العبارة الكتاب الذي يذكره كثير من المؤلفين • ولعل الذي أوقع الدكتور قنواتي في الخطأ العبارتين جاءتا بدون حرف عطف (فِعْلَ الصفدي في سائر الكتب التي عددها للرازي في الوافي) •

٥ ـ حاول ان يزيد في عدد كتب الرازي فأوصل الرقم الى ١٣٤ ولكنه وهمي لان فيه حوالي عشرين زادت عن عدم تثبت أو محاولة للتكثير :

أ ـ فقد ذكر كتاب « ابطال القياس » (رقم ١) وذكر أيضا كتاب « في ابطال القياس » (رقم ٨٤) ؛ وهما كتاب واحد •

ب ـ وذكر كتاب « اساس التقديس » (رقم ٨) وذكر أيضا كتاب « تأسيس التقديس » (رقم ٢١) وهما كتاب واحد •

جـ ـ وذكر كتاب « أسرار التنزيل » (رقم ٩) وذكر أيضا كتاب

« تفسير القرآن الصغير » (رقم ٣٠) وهما كتاب واحد ، ونبه على ذلك .

د ــ وذكر كتاب « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (رقم ١٢) وذكر ايضا كتاب « الملل والنحل » (رقم ١٢١) وهما كتاب واحد ، ونبه على ذلك .

هـ ــ وذكر أيضا كتاب « التفسير » (رقم ٢٦) وذكر أيضا كتاب « التفسير الكبير » (رقم ٣١) وهما كتاب واحد ، ولم ينبه على ذلك .

و ــ وذكر أيضا كتاب « تفسير سورة البقرة » (رقم ٢٨) وذكر أيضا كتاب « سورة البقرة » (رقم ٦١) وهما كتاب واحد ، ولم ينبه على ذلك .

وليس من المعقول ان يأتي احد فيؤلف سورة بقرة أخرى الا من اراد اختراع قرآن آخر !

ز ــ وذكر كتاب « الاربعين في أصول الدين » (رقم ٩٦) وكتاب « المباحث الاربعون في أصول الدين » (رقم ١٠١) وهما كتاب واحد ونبه على ذلك .

ح ــ وذكر كتاب « الخمسين في أصول الدين » (رقم ٩٧) وكتاب « المسائل الخمسون في أصول الكلام » (رقم ١١٤) وهما كتاب واحد ، ولم ينبه على ذلك .

.. وهــكذا ....

مهما يكن شأن بحثه ، فهو على كل حال خطوة أخرى بعد خطوات السابقين كبروكلمان والدكتور النشار ، وكل انسان يخطىء ويصيب .

* * *

١ ــ التفسـير

١ ــ اسرار التنزيل وانوار التاويل :

ذكر الرازي في خطبة هذا الكتاب انه على اربعة اقسام : الاصول ، والفروع ، والاخلاق ، والمناجاة والدعوات . لكن فخر الدين توفى قبل ان يتم قسم اصول الدين .

وهذا القسم الذي أنجزه كله في الآيات القرآنية الدالة على وجود الله وحكمته ، ومحاولة فلسفتها .

منه نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٢٩٤ علم الكلام ــ نسخة كاملة ، و ٣٩٢ علم الكلام الجزء الاول فقط ، و ٥٧ م الجزء الاول فقط و ٥٨ م الجزء الثاني فقط . التيمورية ١٥١ تفسير . الازهر ٤٠٩ و ٣٨٨٩) . وفي استانبول (سليم آغا ٣٧ . لالي ٢١٣ تفسير. راغب ١/٢٠ . محمد باشا ٣٨ . يانكي فور ١٩٧) وله نسخ أخرى في حلب وتونس وفاس وبرلين .

طبع بالفارسية سنة ١٣٠١ هـ (انظر مذهب الذرة عند المسلمين . تأليف بينس ــ حاشية صفحة ٨٠) .

أشار اليه الرازي في كتاب « الاربعون في أصول الدين » ص ٩٢ و ١١٥ .

وذكره القفطي ص ١٩١ وقال : « كتاب تفسير القرآن الصغير سماه : أسرار التنزيل وأنوار التأويل » ، والصفدي في الوافي ٤/٢٥٥ والبغدادي في هدية العارفين ٢/١٠٧ وحاجي خليفة في كشف الظنون ١/٨٣ وبروكلمان ١/٦٦٧ .

* * *

٢ ــ تفسير سورة الاخلاص :

كشف الظنون ١/٤٤٩ وهدية العارفين ٢/١٠٧ . وقد رد عبد اللطيف البغدادي على هذا التفسير (ابن أبي اصيبعة ٢/٢١١) .

لهذا التفسير نسخة في استانبول (بشير آغا ١٧٢) وأخرى في المكتبة الاهلية في باريس ٤٥٧٧ — ١٤ .

* * *

٣ — تفسير سورة البقرة (على الوجه العقلي لا النقلي) :

القفطي ص ١٩١ والوافي ٤/٢٥٥ وابن ابي اصيبعة ٢/٢٩ .

* * *

٤ — تفسير سورة الفاتحة (او مفاتيح العلوم) :

وفيات الاعيان ٣/٣٨١ والقفطي ص ١٩١ وابن ابي اصيبعة ٢/٢٩ ومرآة الجنان ٤/٧ وتاريخ الاسلام للذهبي ٢٨/١٥٥ وكشف الظنون ١/٤٥٤ و ٢/١٧٥٦ وهدية العارفين ٢/١٠٧ .

له نسخة مخطوطة في بغداد (الاوقاف ٢٣١٦ — ٢٣١٧) .

* * *

٥ — التفسير الكبير (او مفاتيح الغيب او فتوح الغيب) :

لا حاجة الى التعريف به ، فهو شهير معروف .

له نسخ مخطوطة كثيرة وطبع طبعات متعددة في استانبول ومصر ، آخرها طبعة عبد الرحمن محمد سنة ١٩٣٨ هـ .

اختلف في عدد اجزائه :

فيقول ابن ابي أصيبعة (٢/٣٩) : انه في ثمانية مجلدات — (كما طبعته المطبعة الخيرية بمصر) .

ويقول البغدادي (هدية العارضين ٢/١٠٨) انه في عشرة مجلدات .

ويذهب القفطي (ص ١٩١) وابن العماد (٥/٢١) وطاش كبرى زادة (١/٤٤٧) وابن شهبة (ورقة ٤٤) والذهبي (٢٨/١٥٥) والأودني (٥٠ — أ) : الى أنه في اثنى عشر مجلدا .

وفي خزانة القرويين بالمغرب نسخة قديمة مجزأة على عشرين مجلدا (مجلة معهد المخطوطات . المجلد الخامس الجزء الاول مايو ١٩٥٩) .

وعند الصفدي (٤/٢٥٤) انه في ستة وعشرين مجلدا عدا سورة الفاتحة ، وهو على تجزئة الفاتحة في أكثر من ثلاثين مجلدا . وكذلك توجد منه نسخة قديمة في خزانة القرويين بالمغرب ، مجزأة على ثلاثين جزءا ، بقي منها سبعة عشر جزءا (مجلة معهد المخطوطات ــ نفس الموضع) .

وطبعه عبد الرحمن محمد في ٣٢ جزءا مقدرة بتفسير سورة الفاتحة .

اختصر مفاتيح الغيب :

برهان الدين النسفي المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، وسمى المختصر بالواضح ، ــ ومحمد القاضي أبا ثلوع ، مع تصرفات وزيادات .

ونظام الدين القمي النيسابوري المتوفى سنة ٧٢٨ هـ وسمى مختصره « غرائب القرآن ورغائب الفرقان » ، طبع هذا المختصر في دلهي سنة ١٢٨٠ هـ في ثلاثة أجزاء .

والقاضي محمد بن ابي القاسم الربعي المتوفى سنة ١٣٠٨ هـ ، وسمى المختصر « تنوير التفسير مختصر التفسير الكبير » مخطوط في المكتبة الاهلية في باريس (٦١٩) .

وعمل ماك نيل Mc. Neile فهرسا للتفسير الكبير طبع في لندن سنة ١٩٣٢ (انظر Shorter Encyclopaedia of Islam, P. 470) .

وترجم التفسير الكبير الى الاردية مولاي خليل أحمد اسرائيلي باسم « سراج منير » (المتحف البريطاني ٦٨٥ ملحق) .

وجمع شمس الدين الاصفهاني بين تفسير الرازي وتفسير الزمخشري والف تفسيرا مع زيادات واعتراضات (كشف الظنون ٢/٣٥٤ ط أوربا) .

وكذلك اعترض الآلوسي في تفسيره على الرازي في مواضع كثيرة (1) .

* * *

---

(1) مفاتيح الغيب الموجود الآن ــ مخطوطا او مطبوعا ــ تفسير كامل لكل آي القرآن . ولكن هل كل ما يحتوي عليه هذا التفسير من تأليف الرازي ؟ ههنا مقام بحث :

1 - فقد ورد في بعض الكتب التاريخية ان الفخر لم يتم التفسير (انظر ابن خلكان ٣٨١/٣ ومرآة الجنان ٧/٤ وابن شهبة ٤٤ ــ ب وعقد الجمان ٣٢٢/٢/١٧ وتاريخ الاسلام للذهبي ١٥٤/٢٨ ــ أ وطبقات المفسرين للداودي ٢٧٤ ــ أ) . ولكن هذه المصادر لم تشر الى مكان وقوفه ولم تذكر من أكمل الباقي .

٢ ــ وبعض الكتب حدد أول سورة الانبياء كنقطة وقف عندها الرازي في التفسير (كما يقول الخفاجي في شرح الشفاء ــ ط القسطنطينية ١٢٦٧ هـ ــ ٢٦٧/١ ، عن مجلة الحج ــ السنة العاشرة ، العدد العاشر ، ص ٦٧٠ ، مقال للاستاذ عبد الرحمن المعلمي) .

٣ ــ وفئة ثالثة تذكر من قام بتكملة التفسير : فقد جاء في كشف الظنون (١١٩٥/٢) . ان من اكمل التفسير رجلان : الاول ــ تلميذ الرازي شمس الدين الخيوبي المتوفى سنة ٦٣٧ هـ ، والثاني ــ نجم الدين القمولي المتوفى بسنة ٧٢٨ هـ ، وتابع كشف الظنون في مقالته هذه بعض المؤلفين .

(انظر Shorter Encyclopaedia of Islam , P. 470 .) .

ومجلة لواء الاسلام ــ العدد التاسع ــ السنة الثالثة ــ الصفحة ٦٦) . وجاء في معجم المطبوعات لاليان سركيس (ص ٩١٦) : « وكتب منه ــ اي التفسير الكبير ــ الجلال السيوطي من سورة سبح الى آخر القرآن مجلد (كشف الظنون) » . ولم يذكر من افراد هذه الفئة الثالثة اين وقف الرازي ولا السور التي فسرها كل من الخيوبي والقمولي .

٤ ــ وانفرد الصفدي بنص نادر ــ لم أجده عند غيره ــ فقال : « واكمل التفسير على المنبر املاء » (الوافي ٢٥٤/٤) .

وفيما أعلم بقيت هذه المسألة معضلة لم يحلها المتقدمون . الا ان بعض المحدثين لاحظوها فكان منهم من حاول ان يعرف الحق فيها ، ولكنه وقف عاجزا امامها لصعوبة البحث وطوله (انظر خاتمة مصحح التفسير ــ طبعة عبد الرحمن محمد ــ ومحمد حسين الذهبي في كتابه « التفسير والمفسرون » مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٦١ ــ الجزء الاول ص ٢٩٣) ووجد أيضا من لمس في نفسه المقدرة على بحثها كالسيد عبد الرحمن المعلمي الذي عالجها في ثلاث حلقات من مجلة ←

٦ ـ (رسالة في) التنبيه على بعض الاسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم :

ذكرها ابن ابي أصيبعة ٢/٣٩ والصفدي ٤/٢٥٦ وبروكلمان ١/٦٦٧ وهي مقسمة على أربعة فصول :

١ ـ في تفسير سورة مشتملة على الالهيات ، وهي « قل هو الله أحد » .

٢ ـ في تفسير سورة مشتملة على الالهيات والنبوات والمعاد وهي « سبح اسم ربك الاعلى » .

٣ ـ في تفسير سورة مشتملة على المعاد ، وهي « سورة والتين » .

٤ ـ في تفسير سورة مشتملة على الاعمال الصالحة ، وهي « سورة والعصر » .

ولها نسخ في دار الكتب المصرية (٢٠٥٧٨ ب و ٢٣٢٧٤ ب) وبرلين (٥/٧٠٤) وجوتا (٥٤٣) والاسكوريال (١٧٠١ ـ ٣) . والرسالة الموجودة في المكتبة التيمورية باسم « اسرار القرآن » (٢١٥ مجاميع) هي عين « رسالة في التنبيه .. » . ولعل الرسائل الموجودة في استانبول بهذه الاسماء ، هي أيضا نفس هذه الرسالة :

١ ـ رسالة في بعض الاسرار القرآنية (اسعد افندي ١٩٢٣) .

الحج التي تصدر في مكة (ص ٦٧٠ وما بعدها و ٧٥١ وما بعدها و ٨١١ وما بعدها من الاعداد : العاشر والحادي عشر والثاني عشر ـ سنة ١٣٧٦ هـ) وانتهى الى ان السور التي لم يفسرها الرازي خمس وعشرون سورة ، في مواضع متفرقة من القرآن .

وكنت قد أعددت بحثا طويلا ناقشت فيه ما قيل في هذه المسالة . بيد ان استاذنا الدكتور محمود قاسم رأى حذفه لئلا تطول الرسالة ، فحذفته ، وحسبي الآن أن أقول : انني اذهب الى ما قاله الصفدي من ان الرازي الف كل التفسير : إما كتابة بيده او املاء على تلاميذه . وأضيف ان السور التي أملى تفسيرها هي السور التالية : الروم والاحزاب وسبأ و ق والقمر والواقعة .

٢ ـ رسالة في تفسير بعض السور في آخر القرآن الكريم (محمود باشا ٢٩ ـ ٣٣) •

٣ ـ رسالة في تفسير اربع سور من القرآن (فاتح ٥٣٨٠ مجاميع) •

٤ ـ رسالة في تفسير بعض آيات القرآن الكريم (اسعد افندي ٣٦٤٦)•

* * *

٢ ـ علم الكلام

٧ ـ اجوبة المسائل النجارية :

ذكره الرازي في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» باسم « جوابات المسائل النجارية » ص ٩١ •

وسماه بأجوبة المسائل النجارية كل من ابن خلكان ٣/٣٨١ والسبكي ٥/٣٥ والذهبي في تاريخ الاسلام (ج ٢٨ ورقة ١٥٤) واليافعي في مرآة الجنان ٤/٧ والعيني في عقد الجمان ج ١٧ المجلد الثاني الورقة ٣٢٣ والصفدي ٤/٢٥٥ وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ •

* * *

٨ ـ (كتاب) الاربعين في اصول الدين :

ألفه لولده محمد ورتبه على أربعين مسألة من مسائل علم الكلام • ولخصه سراج الدين الارموي (ولهذا الملخص نسخة مصورة في معهد المخطوطات عن أحمد الثالث ١٣٨٣ باسم « لباب الاربعين ») • وللاربعين شرح في استانبول (لالهلي ٢٢٤٦) •

ومخطوطات الاربعين كثيرة منها : في القاهرة (دار الكتب المصرية ٤ و ٤ م وقولة ١٣١ علم الكلام ، والتيمورية ٦١٥ علم الكلام) ، وفي بغداد (الاوقاف ٢٣٩٩) ، والمكتب الهندي (٤٠٤) وبودليانا (٢/٨٦) وجاريت (١٤٨٦) والمشهد (١/٢١ ـ ٤١) •

وقد طبع في حيدر آباد في الهند سنة ١٣٥٣ هـ .

وجاء ذكره في كتب الرازي : التفسير ١٣/١١٤ ، ولوامع البينات ص ٢٢٤ وأسرار التنزيل ٤٤ ـ ب والمطالب العالية ١/٣٥٩ وشرح عين الحكمة ٢٦٧ ـ ب .

وأشار اليه المؤرخون : ابن خلكان ٣/٣٨١ وابن كثير ١٣/٥٥ وابن تغري بردى ٦/١٩٧ واليافعي ٤/٧ والقفطي ص ١٩١ وابن ابي أصيبعة ٢/٣٩ وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ وحاجي خليفة ١/٦١ والبغدادي ٢/١٠٧وبروكلمان ١/٦٦٧ .

* * *

٩ ـ ارشاد النظار الى لطائف الاسرار :

ذكره الرازي في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ص ٩٢ .

وجاء اسمه في وفيات الاعيان ٣/٣٨١ ومرآة الجنان ٤/٧ وطبقات السبكي ٥/٣٥ والوافي ٤/٢٥٥ ومفتاح السعادة ١/٤٤٧ وكشف الظنون ١/٦٧ وهدية العارفين ٢/١٠٧ .

* * *

١٠ ـ أساس التقديس (أو تاسيس التقديس) :

ألفه للملك العادل سيف الدين الايوبي المتوفى سنة ٦١٥ هـ ، وسيره اليه من خراسان (كشف الظنون ١/٣٣٣ والنجوم الزاهرة ٦/١٦٣) . قال ابن تيمية : ان التأويلات التي ذكرها الرازي في اساس التقديس هي عين التأويلات التي ذكر بشر المريسي (مجموعة الرسائل الكبرى ـ العقيدة الحموية ١/٤٢٦)، ولابن تيمية ـ من جهة أخرى ـ رد على أساس التقديس ، مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق (انظر تعليق الشيخ زاهد الكوثري على التبصير في الدين للاسفرايني ، حاشية ص ١٣٩) .

ورد اسم أساس التقديس في شذرات الذهب ٥/٢١ وابن ابي اصيبعة ٢/٢٩

والقفطي ص ١٩١ وطبقات ابن شهبة (ورقة ٤٤) وتاريخ الاسلام للذهبي ١٥٤/٢٨ والوافي للصفدي ٢٥٥/٤ ، وبروكلمان ٦٦٧/١ ٠

* * *

١١ ـ الاشارة في علم الكلام :

من الغريب ان المؤرخين (عدا الصفدي الذي سماه « الاشارات » ٠ الوافي ٢٥٥/٤) لم يشيروا الى هذا الكتاب ، مع انه يمثل مرحلة مهمة من مراحل تفكير الرازي ، اذ الظاهر انه الفه مبتدأ حياته العلمية لان تابعيته للاشعري ظاهرة فيه تماما كقوله مثلا « والصحيح ما ذهب اليه شيخنا ابو الحسن رضي الله عنه » (٤ ـ أ) ٠

ولعل الكتاب الذي ذكره القفطي باسم « تنبيه الاشارة » (ص ١٩١) ٠ يقصد به هذا الكتاب ٠

لهذا الكتاب نسخة في استانبول (كوبريلي ٥١٩/٢ وعنها أخذ فيلم محفوظ في معهد المخطوطات ٠

* * *

١٢ ـ البيان والبرهان في الرد على اهل الزيغ والطغيان :

أشار اليه الرازي في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (ص ١٩١) وورد ذكره في وفيات الاعيان ٣٨١/٣ والوافي ٢٥٥/٤ ومرآة الجنان ٧/٤ ومفتاح السعادة ٤٤٧/١ وكشف الظنون ٢٦٢/١ وهدية العارفين ١٠٧/٢

* * *

١٣ ـ تحصيل الحق :

ذكره ابن خلكان ٣٨١/٣ ، واليافعي في مرآة الجنان ٧/٤ والسبكي في الطبقات ٣٥/٥ ، والصفدي في الوافي ٢٥٥/٤ وطاش كبرى زادة في مفتاح السعادة ٤٤٦/١ وسماه « تحصيل الحق في تفصيل الفرق » ، وحاجي خليفة في كشف الظنون ٣٥٩/١ والبغدادي في هدية العارفين ١٠٧/٢ ٠

ولا اعتقد ان منه نسخة باقية ، اما المصورة في معهد المخطوطات (عن أحمد الثالث ١٩٢٩/٢) المسماة « بتحصيل الحق في الكلام للفخر الرازي » فهي ليست بتحصيل الحق ولا أظنه أيضا للفخر الرازي ، ذلك لاني بعد ان أخذت صورة فوتوغرافية لها ، لاحظت الملاحظات التالية :

١ ــ مباحثها في الجدل واصول الفقه لا في علم الكلام .

٢ ــ قال ابن خلكان (٣٨٤/٣) وغيره : ان الرازي ذكر في كتابه « تحصيل الحق » أسماء اساتذته ، في حين ان هذه النسخة لا أثر لهذه الاسماء فيها .

٣ ــ وردت في هذه النسخة العبارة التالية : « سمعت عبد الله بن محمد الرازي يقول ... » (١٠ ــ ب) فلعل هذه العبارة هي التي جعلت المفهرس يعزو هذا الكتاب الى الفخر ، ولو تنبه الى ان فخرالدين اسمه « محمدبنعمر بنالحسين » لكان له موقف آخر .

* * *

١٤ ــ الجبر والقدر (او القضاء والقدر) :

أشار اليه الرازي في التفسير الكبير ١٣/١٢٢ وشرح عيون الحكمة ٢٦٠ ــ ب باسم « الجبر والقدر » . وذكره القفطي ص ١٩٢ وابن ابي اصيبعة ٢٩/٢ والصفدي ٢٥٥/٤ باسم « القضاء والقدر » .

* * *

١٥ ــ الجوهر الفرد :

احال اليه الرازي في كتبه : الاربعين ص ٢٦٣ ــ ٢٦٤ والمطالب العالية ٨٥/٢ وشرح عيون الحكمة ١٤٦ ــ ب .

وذكره ابن ابي أصيبعة ٣٠/٢ ونصير الدين الطوسي في شرح الاشارات ١٢٩/٢ والصفدي ٢٥٥/٤ . وسماه البغدادي في هدية العارفين (١٠٧/٢) : رسالة في الجواهر .

* * *

١٦ ـ حدوث العـالم :

له نسخة مخطوطة في ليبزيغ (٨٥٦) .

ذكره القفطي ص ١٩٢ وابن ابي اصيبعة ٢/٢٩ والبغدادي في هـدية العارفين ٢/١٠٧ وبروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) .

* * *

١٧ ـ الخلق والبعث :

له نسخة في استانبول (كوبريلي ٨١٦ عقائد وكلام) .

أشار اليه الرازي في شرح عيون الحكمة ٢٦٠ ـ أ ، وذكره ابن ابي اصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص ١٩٢ والصفدي ٤/٢٥٥ والبغدادي في هدية العارفين ٢/١٠٨ .

* * *

١٨ ـ (كتاب) الخمسين في أصول الدين :

ألف هذا الكتاب بعد سنة ٥٧٥ هـ لانه ذكر في نهايته (ص ٣٨٦) ان الامام في ذلك الوقت هو الناصر بن المستضيء . وهو الذي تولى الخلافة سنة ٥٧٥ هـ ومات سنة ٦٢٢ هـ .

لهذا الكتاب نسخ خطية في القاهرة (الازهر ٣٦٤ و ٤١٧٦ ودار الكتب ١٩٠ مجاميع) وفي دمشق (الظاهرية ٥٨ توحيد) وفي بغداد (الاوقاف ٦٨٣١) وفي باريس (١٢٥٣ و ١٥ في مجموعة الرسائل) وفي الهند (بانتنا ـ بانكيبور ٢٦٠٧ ـ ٥) وفي استانبول (فاتح ٢٩٩٣) ولهذه الاخيرة فيلم في معهـد المخطوطات .

طبع في مطبعة كروستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ (ضمن مجموعة) .

ذكره ابن ابي أصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص ١٩٢ وابن الملقن الاندلسي في طبقات الشافعية (ورقة ٧٤) والصفدي ٤/٢٥٥ والبغدادي ٢/١٠٧ وحاجي خليفة ٢/٧٢٥ وبروكلمان ١/٦٦٨ ، والملحق ١/٩٢٣ .

* * *

١٩ ـ الزبدة (في علم الكلام) :

أشار اليه ابن خلكان ٣/٣٨١ وابن ابي أصيبعة ٢/٣٠ واليافعي ٤/٧ والسبكي ٥/٣٥ والصفدي ٤/٢٥٥ وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ وحاجي خليفة ٢/٩٥٣ والقفطي ص ١٩١ •

* * *

٢٠ ـ شرح أسماء الله الحسنى :

(أو « لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات ») •

للرازي كتاب في شرح اسماء الله الحسنى ، هذا امر لا شك فيه ، غير ان اسم هذا الكتاب قد ورد بصيغتين :

الاولى ــ « شرح اسماء الله الحسنى » (انظر وفيات الاعيان ٣/٣٨١ والقفطي ص ١٩٢ ومرآة الجنان ٤/٨ وطبقات الشافعية للسبكي ٥/٣٥ والوافي ٤/٢٥٥ • وطبقات المفسرين للسيوطي ص ٣٩ ومفتاح السعادة ١/٤٤٧ وكشف الظنون ٢/١٠٣٥) •

والثانية ــ « لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات » (انظر التفسير الكبير للرازي ١٥/٦٦ و ٢٢/١٤ ، والقفطي ص ١٩٢ وابن ابي أصيبعة ٢/٢٩ وكشف الظنون ٢/١٥٦٩ وهدية العارفين ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٧) •

الا انني اعتقد ان الكتاب واحد رغم اختلاف الصيغتين ، لانه لم يذكره أحد من المؤرخين مرتين ــ باسمين مختلفين ــ الا القفطي وحاجي خليفة : فان عبارته في الصيغة الاولى تدل على انه يراهما كتابا واحدا ، فهو يقول : « شرح الاسماء الحسنى لفخر الدين الرازي ، سماه لوامع البينات في شرح اسماء الله الحسنى والصفات » (٢/١٠٣٥) وان نسي ــ كما اظن ــ فذكره مرة أخرى دون ان يشير الى ما ذكره أولا •

لهذا الكتاب نسخ خطية في القاهرة [1] (تيمورية ٣٣٤) واستانبول (يني ٤/٧٠٣ وراغب ٦١٤) وفي لاهاي بهولندا (متحف جمعية باتافيا للآداب والعلوم ــ ٢١٥) وبرلين (٢٢١٣) والاسكوريال (٢/١٤٧٦ و ١٤٩٦) والمشهد (١/٧٣ ــ ٢٣٣) وتونس (الزيتونة ٦٢) •

وله منتخب في خزانة الشيخ محمد باقر الفت في اصفهان بايران (مجلة معهد المخطوطات م ٣ ج ١ مايو ١٩٥٧) •

طبع كتاب لوامع البينات في مصر سنة ١٣٢٣ هـ •

* * *

٢١ ــ عصمة الانبياء :

أشار اليها الرازي في كتابه « المحصول » (١٠٨ ب و ٢٣٨ ــ أ) وابن أبي اصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص ١٩٢ والصفدي ٤/٢٥٥ وحاجي خليفة ٢/١١٤١ والبغدادي ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٧ •

---

(١) جاء في فهرس التيمورية ما يلي : « لوامع البينات في شرح اسماء الله والصفات المنسوب للفخر الرازي » مكتوب عليه انه لابي عبد الله محمد بن حسين من تلاميذ عبد الله التستري ، ولعله الصواب » . وقد رجعت الى المخطوطة الموجودة في التيمورية فوجدت اسم المؤلف قد كتب على الورقة الاولى منها بهذه الصيغة « محمد بن حسين قدس الله روحه » وتحته توجد بخط مغاير للخط الاول ــ العبارة التالية « من تلاميذ عبد الله التستري » . ثم قرات الصفحة الاولى فاذا هي مطابقة لما هو مكتوب في النسخة المطبوعة من لوامع البينات والثابتة النسبة الى الرازي . وبما انني لم اجد احدا يقول ان الرازي تتلمذ على شيخ اسمه التستري فاني اعتقد ان الامر لا يعدو اجتهادا مغلوطا من المعلق والمفهرس . ولعل الذي دعا الى هذا الوهم ان الرازي اسمه محمد بن عمر بن الحسين فنقل الناسخ اسمه على هذه النسخة وقد انقص منها اسم ابيه فاصبح محمد بن حسين فجاء بعده من اعتقد ان المؤلف هو محمد بن حسين استاذ القشيري (المتوفى سنة ٤٦٥) والذي كان يروى عنه القشيري اخبارا تنتهي الى ابي محمد سهل بن عبد الله التستري المتصوف (انظر مثلا ص ١٢ و ١٣ و ١٥ من الرسالة القشيرية . طبع مصطفى الحلبي بمصر سنة ١٣٧٩ هـ ــ ١٩٥٩ م) .

لها نسخ مخطوطة في القاهرة (دار الكتب ٧٥٦) والاسكندرية (البلدية ٣٧٨١ ـ ح) وبرلين (٢٥٢٨) وبغداد (الاوقاف ٧٩٠٤) وحيدر آباد (أصفية ٦٤) •

طبعها محمد منير الدمشقي في القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ •

* * *

٢٢ ـ (الرسالة) الكمالية في الحقائق الالهية :

ألفها بالفارسية لكمال الدين محمد بن ميكائيل ، وترجمها تاج الدين الارموي الى العربية سنة ٦٢٥ هـ في دمشق •

أشار اليها ابن ابي اصيبعة ٢/٣٠ والقفطي ص ١٩١ والصفدي ٤/٢٥٥ وحاجي خليفة ٣/٤٣٤ (من طبعة أوربا) والبغدادي ٢/١٠٧ •

* * *

٢٣ ـ المباحث العمادية في المطالب المعادية :

أحال اليها الرازي في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ص ٩٢ وذكرها ابن خلكان ٣/٣٨١ والصفدي ٤/٢٥٥ واليافعي في مرآة الجنان ٤/٧ وطاش كبري زادة ١/٤٤٧ وحاجي خليفة ٢/١٥٧٧ والبغدادي ٢/١٠٨ •

* * *

٢٤ ـ المحصول (في علم الكلام) :

جاء في كتاب (المحصول في أصول الفقه للرازي ـ الذي سيأتي ذكره) أثناء الكلام عن عصمة الانبياء قول الرازي : « وقد سبقت هذه المسألة في علم الكلام من هذا الكتاب » (١٠٨ ـ ب) • وكتاب المحصول الذي بين أيدينا ـ وكما هو مشهور في كتب الرازي والمؤرخين ـ كتاب في أصول الفقه • فلا مناص اذن من القول بان الرازي الف المحصول على كتابين : الاول في علم الكلام ، والثاني في علم أصول الفقه فضاع الاول او لم يشتهر •

* * *

٢٥ ــ (رسالة) المعــاد :

ذكرها الرازي في كتاب « الاشارة » (٦١ ــ أ) • ولعلها كتاب « المباحث العمادية في المطالب المعادية » المار ذكره •

* * *

٢٦ ــ المعالم في اصول الدين :

التبس أمر هذا الكتاب على حاجي خليفة ، فهو يقول : « المعالم في أصول الدين ، لعله الاربعين في أصول الدين ، للامام الرازي ، مختصر أوله : الحمد لله فالق الاصباح وخالق الارواح •• » • ولا داعي لالتباس الامر ما دام المعالم يبتديء بهذه العبارة ، بينما « الاربعين » يبتديء بقوله « اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا » •

وقد أشار الى المعالم كل من ابن خلكان ٣/٣٨١ وابن العماد ٥/٢١ واليافعي ٤/٧ والقفطي ص ١٩١ وابن ابي اصيبعة ٢/٢٩ والصفدي ٤/٢٥٥ ، وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ والبغدادي ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٧ •

لهذا الكتاب نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٦١٨ مجاميع و ٣٩٤) واستانبول (احمد الثالث ١٣٠٢/١ وجار الله ١٢٦٣/١ ولهاتين النسختين صورتان في معهد المخطوطات • ولا له لي ٧٨٧) ودمشق (الظاهرية ف ٣٩ عقائد) وباريس (١٧٨ ــ أ) •

طبع في القاهرة على هامش « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » للرازي أيضا •

* * *

٢٧ ــ (رسالة في) النبوات :

ابن ابي أصيبعة ٢/٣٠ والصفدي ٤/٢٥٦ والبغدادي ٢/١٠٨ •

* * *

٢٨ ــ نهاية العقول في دراية الاصول :

جاء في تعليق محققي كتاب النجوم الزاهرة لابن تغري بردى (٦/٥٩٧) • « نهاية العقول في الكلام في دراية الاصول ، يعني اصول الفقه ــ عن كشف الظنون » • وبالرجوع الى كشف الظنون (٢/١٩٨٨) وجدت ما يلي :

« نهاية العقول في الكلام في دراية الاصول ، يعني أصول الدين » • فلا شك اذن في خطأ ما نقله محققو النجوم الزاهرة •

ونهاية العقول مرتب على عشرين أصلا من أصول الدين (علم الكلام) •

وقد احال اليه الرازي في كتبه كالتفسير ١٤/١٣٢ والاربعين ص ٣٠٩ والملخص ٩٩ ــ أ و ٤٥ ــ أ ، ١١٩ ــ أ ، والمحصل ص ١٥١ وشرح الاشارات ١/١٩٨ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩١ •

وذكره كل من ابن خلكان ٣/٣٨١ واليافعي ٤/٧ والقفطي ص ١٩١ وابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ والصفدي ٤/٢٥٥ وابن العماد ٥/٢٢ وابن تغري بردى في النجوم الزاهرة ٦/١٩٧ وحاجي خليفة ٢/١٩٨٨ وطاش كبرى زادة ٢/٤٩ وعده من الكتب المشهورة في علم الكلام وكذلك ابن عذبة في الروضة البهية (طبع حيدر آباد ١٣٢٢ هـ ــ ص ٤) والبغدادي ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٨ •

لهذا الكتاب نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٧٤٨ علم الكلام • جزءان وطلعت ٥٦٥ علم الكلام • الجزء الاول فقط) واستانبول(يني٧٥٩ واياصوفيا ٢٣٧٦ و ٢٣٧٧ نسخة ناقصة ، وأحمد الثالث ١٨٧٤ ولهذه النسخة صورة في معهد المخطوطات ، وحميدية ٧٨٣ وقليج ٥٧١ واسعد افندي ٧٨٢ وروان كشك ٥٠٤) وحيدر آباد (آصفية ١٥) •

* * *

٣ ــ المنطق والفلسفة والاخلاق

٢٩ ــ الآيات البينات في المنطق (صغير) :

* * *

٣٠ ـ الآيات البينات في المنطق (كبير) :

للرازي كتابان بهذا الاسم ، احدهما صغير والآخر كبير • ولم أجد من المؤرخين من الح الى التفرقة بينهما الا ابن ابي أصيبعة الذي قال : « ولشمس الدين الخسروشاهي تتمة الآيات البينات لابن خطيب الري (يقصد الرازي) ، وكان قد وصل فيها الى الشكل الثاني ، وهذه الآيات البينات غير النسخة الصغيرة التي هي على عشرة ابواب » (عيون الانباء ٢/١٧٤) ، وحاجي خليفة الذي قال : « الآيات البينات •• وهي غير الصغيرة التي على عشرة ابواب ولخصها الخسروشاهي » (كشف الظنون ١/٢٠٤) • وواضح ان عبارتي هذين المؤلفين مختلفتان متضاربتان ، الا ان الثابت منهما ان هناك كتابين ويدل على صحة التفرقة ان الرازي قال في لباب الاشارات : « واعلم ان تمام الكلام في المختلطات مذكور في الآيات البينات » (ص ٣٩) ، وبالرجوع الى الآيات البينات الموجودة عندي وجدته يقول : « الفصل الثامن في المختلطات • والكلام فيها أطول مما يليق بهذا المختصر •• » فجلي اذن ان الرازي أحال في اللباب الى غير هذه الرسالة المختصرة •

وقد ورد ذكر الآيات البينات في : ابن ابي اصيبعة ٢/٢٩ والوافي بالوفيات ٤/٢٥٥ ولسان الميزان ٤/٤٢٩ وهدية العارفين ٢/١٠٧ وبروكلمان ١/٦٦٧ (وقد عدها في علم الكلام ـ خطأ) •

للآياتالبينات (الصغير) نسخة ملحقة بمخطوطة « الملخص في الحكمة والمنطق » المصورة ، وهي بدون عنـوان • وقد عرفت أنهـا هي الآيات البينات بعد ان عارضتها بشرحها الموجود في دار الكتب المصرية (منطق ٩٨ لبعض الفضلاء) • وله نسخة ثانية في برلين (٥٥٧) وثالثة في الاسكوريال (٦٥٠ ـ ٤) •

شرح سراج الدين الارموي (المتوفى سنة ٦٧٣) الآيـات البينات (الصغير) وسمى الشرح « غايات الآيات » وله نسخة في مكتبة البلدية بالاسكندرية (١٩٥٧ ـ د) •

أما رسالة « تحقيق الكليات الشهيرة بالآيات البينات » التي جاء في

فهرس دار الكتب المصرية انها لفخر الدين الرازي (٢١٨٤٤ ــ ب) فهي ليست للفخر :

ــ لان الكلام فيها مختلف عن الكلام الموجود في الآيات البينات(الصغير)

ــ وهي ليست الآيات البينات (الكبير) ، لانها صغيرة جدا .

* * *

٣١ ــ اجوبة مسائل المسعودي :

أشار الى هذا الكتاب نصير الدين الطوسي في شرحه على الاشارات والتنبيهات لابن سينا (القسم الثاني من طبعة دار المعارف بمصر ص ٣٢٩) .

* * *

٣٢ ــ الاخـــلاق :

جاء في مفتاح السعادة « ومن الكتب المبسوطة في الاخلاق كتاب الامام فخر الدين بن الخطيب الرازي » (٣٣٨/١) . انظر ايضا كشف الظنون ٣٧/١ والقفطي ص ١٩٢ وابن أبي أصيبعة ٣٠/٢ والوافي ٢٥٥/٤ وأبجد العلوم ص ٢٩٧ .

* * *

٣٣ ــ اقسام اللذات :

قال ابن القيم في كتابه « اجتماع الجيوش الاسلامية » : « ذكر قول الامام فخر الدين الرازي في آ خر كتبه ، وهو كتاب أقسام اللذات الذي صنفه في آخر عمره ، وهو كتاب مفيد ... » (ص ١٢٠ من طبع مدينة أمرتسر بالهند) . والاصح انه من كتبه المتأخرة لا آخر كتاب له ، لانه الفه في هراة سنة ٦٠٤ هـ (تاريخ الادب في ايران ــ ادوار براون ص ٦١٥) ، بينما آخر تاريخ وجدته في « المطالب العالية » هو ٤ رجب سنة ٦٠٥ هـ .

وقد ذكر هذا الكتاب أيضا ابن تيمية في كتابيه « الرد على المنطقين » (ص ٣٢١) و « موافقة صحيح المنقول » (٩٢/١) .

واعتقد ان هذا الكتاب هو الذي يذكره بعض المؤرخين باسم « ذم الذات الدنيا » أو « ذم الدنيا » (انظر ابن ابي أصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص١٩٢ والوافي ٤/٢٥٥ وهدية العارفين ٢/١٠٧ وبروكلمان ١/٦٦٨) •

له نسخة خطية في برلين (٥٤٢٧) مقسمة الى ثلاثة أقسام :

١ ـ اللذات الحسية •

٢ ـ اللذات الخيالية (وهي لذة الرياسة والجاه) •

٣ ـ اللذات العقلية الحاصلة بسبب الاحاطة بحقائق الاشياء (انظر فهرست برلين ـ الفقرة رقم ٥٤٢٧) •

ونسخة أخرى في مكتبه رياسة المطبوعات بكابل في افغانستان باسم « رسالة في اللذات المطلوبة في الدنيا » (انظر مجلة معهد المخطوطات م ٢ ج ١ مايو ١٩٥٦ ص ٢٠) •

* * *

٣٤ ـ تعجيز الفلاسفة (او تهجين تعجيز الفلاسفة) :

ألفه الرازي باللغة الفارسية ، واختلف المؤرخون في اسمه :

فبعضهم يسميه « تعجيز الفلاسفة » (انظر ابن ابي أصيبعة ٢/٣٠ والوافي ٤/٢٥٥ وهدية العارفين ٢/١٠٧) • وبعضهم يسميه « تهجين تعجيز الفلاسفة » (انظر القفطي ص ١٩٢) • ولا شك ان المعنيين متضاربان •

* * *

٣٥ ـ (رسالة في) زيارة القبور :

ألفها للملك محمد بن سام بن الحسن (المطالب العالية ٢/٣٥٤)

لها نسخة بهذا العنوان في استانبول (فاتح ٥٤٢٦ ـ ٤) •

وفي دمشق رسالة للرازي بعنوان « رسالة في فائدة الزيارة » (الظاهرية عام ٥٤٣٣ • ضمن مجموعة ص ٢٣٩ ب ـ ٢٤٠ ب) واعتقد انها هي التي

أشار اليها في المطالب العالية • ورسالة دمشق هذه مقسمة على أربعة فصول :

الفصل الاول — في اثبات النفس وأنها غير الجسم •

الفصل الثاني — النفس عالمة بالجزئيات •

الفصل الثالث — في بقاء النفس بعد فناء البدن •

الفصل الرابع — في فوائد الزيارة (أي زيارة الميت)• وقسم الرازي هذا الفصل الى : فوائد عائدة على الزائر ، وفوائد عائدة على المزور •

فاذن هذه الرسالة في النفس وزيارة القبور معا ، ولعل رسالة استانبول كذلك لان بركلمان أشار اليها بهذا العنوان « في النفس وتحقيق زيارة القبور » (الملحق ١/٩٢٣) بالرغم من ان فهرس فاتح (الذي أشار اليه بروكلمان ورجعت اليه للتحقيق) قد جاء فيه عنوان الرسالة هكذا : « رسالة في زيارة القبور » •

الا اني أتردد في قبول ما قاله لبروكلمان من ان هذه الرسالة « هي أيضا » ذاتها الموجودة في آياصوفيا (٢٠٥٢) باسم « زاد المعاد » وباسم « حكمة الموت » (رقم ٤٨٢١ أياصوفيا أيضا) ، وان كنت لا املك الدليل القاطع على القبول أو الرفض • ثم ان زاد المعاد اسمه في فهرس أياصوفيا « زاد المعاد في التصوف » في حين ان رسالة دمشق في الفلسفة مع شيء قليل من الوعظ • ويبدو لي ان بروكلمان حكم بوحدة هذه الرسائل بسبب ان اسماءها توهم انها في موضوع واحد •

وعلى أي حال فاني غير بات في الامر ، ولذا فاني أبقيت على انفصال هذه الرسائل الثلاث ، ما دمت غير متحقق من اتحادها •

* * *

٣٦ — شرح الاشارات والتنبهات (لابن سينا) :

جاء في كشف الظنون : « وهو شرح يقال وأقول • طعن فيه بنقض أو معارضة ، وبالغ في الرد على صاحبه ، ولذا سمي بعض الظرفاء شرحه جرحا »

(٩٤/١) • وألف نصير الدين الطوسي شرحا للاشارات رد فيه على الرازي • ثم جاء قطب الدين الرازي فصنف كتاب « المحاكمات » للموازنة بين شرحي الرازي والطوسي • وكتب حبيب الله سيرزاجان (المتوفى سنة ٩٩٤ هـ) حاشية على المحاكمات • والف سيف الدين الآمدي كتاب (المأخذ) على الرازي في شرح الاشارات • (مفتاح السعادة ٢/٥٠) •

وقد ألف الرازي شرحه قبل سنة ٥٨٢ هـ لان الناس حوالي هذا التاريخ كانوا يقرأونه على الفريد الضيلاني (مناظرات الرازي ٢٠ و ٣٩) •

لشرحي الرازي والطوسي عدة نسخ خطية : في القاهرة (دار الكتب ١٧ فلسفة) ، وفي استانبول (كوبريلي ٨٧٣ ولهذه النسخة فيلم في معهد المخطوطات) وفي بغداد (مخطوطات الاوقاف ٤٣٤٥) وجامعة أبروين (٣٠٩) وطبع الشرحان معا عدة طبعات منها في القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ وفي استانبول سنة ١٢٩٠ هـ وفي ايران سنة ١٢٩٧ هـ (طبع حجر) وفي الهند سنة ١٣١٨ هـ •

وطبع شرح الطوسي وحده في ثلاثة أجزاء في مصر (دار المعارف وعيسى البابي الحلبي) • وتوجد نسخة من كتاب الآمدي « المأخذ » باسم « كشف التمويهات » في برلين (٥٠٨٤) وأخرى في المتحف البريطاني (١٣٩ ـ ١٤) (انظر مؤلفات ابن سينا للدكتور جورج قنواتي ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٠ ـ ص ٩) •

أشار الرازي الى شرح الاشارات في كتبه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (ص ٩١) و « لباب الاشارات » (ص ٥٢) و « المباحث المشرقية » (١/١٩٦) والمحصل (ص ١٤٦) وشرح عيون الحكمة (١٩٢ ـ ب و ٢٧١ ـ ب) •

ذكر هذا الشرح كثير من المؤرخين منهم : ابن خلكان ٣/٣٨١ واليافعي في المرآة ٤/٨ والقفطي ص ١٩١ والصفدي ٤/٢٥٥ وطاش كبرى زادة ١/٤٤٩ والخوانساري ص ٧٠٠ والدكتور رضا زادة شفق في كتابه وتاريخ الادب الفارسي) (ص ١٢٦) • وقد ذكره ابن أبي أصيبعة باسم « الاشارات شرح

الاشارات » (٢/٢٩) وعن ابن ابي أصيبعة نقل شمس الدين سامي في قاموس الاعلام (ص ٣٣٤٦) • أما البغدادي فقد ذكر شرح الاشارات والانارات ككتابين ، (٢/١٠٧) ولا أرى ذلك صحيحا •

* * *

٣٧ ـ شرح عيون الحكمة (لابن سينا) :

ألفه لتلميذه الحكيم محمد بن رضوان منوجهر ملك شروان (شرح عيون الحكمة ٣ ـ أ) ويبدو أن هذا الكتاب من كتب الرازي المتأخرة كثيرا ، ذلك لانه يقول في مقدمته ، ان له كتبا الفها منذ حوالي ثلاثين سنة (٣ ـ ب) ، فلو قلنا : انه ابتدأ التأليف وعمره عشرون سنة لكان تاريخ تأليف هذا الكتاب يقع بين سنتي ٥٩٠ هـ ، ٥٩٥ هـ • هذا الى انه أحال في مباحثه الى كثير من كتبه : كالملخص والمباحث المشرقية وشرح الاشارات والاربعين والطب والهدى والخلق والبعث والتشريح والجوهر الفرد والسر المكتوم والجبر والقدر •

اشار الىهذا الشرح : ابن خلكان ٣/٣٨١ والقفطي ص ١٩١ وابن ابي أصيبعة ٢/٣٩ واليافعي في المرآة ٤/٨ وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ وحاجي خليفة ٢/١١٨٦ والبغدادي ٢/١٠٨ وسماه الذهبي خطأ « عيون الحكمة » (تاريخ الاسلام الجزء ٢٨ الورقة ٢٥٥) وكذلك الصفدي في الوافي ٤/٢٥٥ •

لهذا الشرح نسخ خطية في طنطا (الاحمدية • وعنها أخذت صورة فوتوغرافية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم ٣٩٢٦ ـ و) والازهر ٥٤١ وحيدر آباد (أصفية ٩ نيرنجات) وجامعة ابروين (٣١٠) وطهران (خزانة محمد أمين الخنجي ـ انظر مجلة معهد المخطوطات م ٣ ج ١ مايو ١٩٥٧) وبغداد (الاوقاف ٩٦٢) وفينا (١٥٢٢) وباريس (٥٨٠٢ ـ انظر مذهب الذرة عند المسلمين حاشية الصفحة ٨٠) والاسكوريال (٦٢٨) ولهـذه المخطوطة صورة فوتوغرافية محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم ٣٩١٦ ـ و • وامبروزيانا (٣٢١) وبرلين (٥٠٤٣) وبوهار (٣١٧ ـ ٨٠) واستانبول (راغب ٨٥٨) وكامبرج (٨٨٠ منسوب خطأ الى الشيرازي)

وبريل (لندنبرج ٥٥٨) وليدن ١٤٤٧ والمشهد (١/٥٤ — ١٧٧) والمكتب الهندي (٤٧٨) ومنشستر (٣٨٠) وتوجد متنطفات منه في Margoliouth , Analicta, or. ad Poet. Arist وترجمه الى الرومانيــة ابن العبري انظــر Baumstrak , Syr. lit, 317, N. 2

(انظر مؤلفات ابن سينا لجورج قنواتي — دار المعارف بمصر — ص ٨٠)٠

---

(١) قال الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقدمته لكتاب « عيون الحكمة » لابن سينا — الذي حققه بمناسبة ذكرى ابن سينا ، ونشره المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٤ : ان لشرح الرازي لعيون الحكمة نسخا كثيرة ، وذكر منها ١٥ نسخة ، وكانت الثالثة عشرة وهي التي وصفها كما يلي : « ١٣ — طلعت بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٣٨٧ حكمة بخط محمد بن اسعد ابن محمد الدواني . فرغ من كتابتها في رابع شهر المحرم سنة ٨٧٨ هـ . وقابلها الناسخ على نسختين وذلك في الحادي والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٨٧٨ هـ وبها نقص في اولها وبثناياها طيارات ، وبهامشها تقييدات بخط الناسخ . وتقع هذه النسخة في ٢٤٩ ورقة . مسطرتها ٢١ سطرا من حجم الثمن » (الصفحة — به — من المقدمة) ثم قال بعد ذلك : « ونحن هنا ننشر هذا النص (اي عيون الحكمة) عن مخطوطات شروح الرازي التي راجعناها وهي مخطوط فينا والاسكوريال والاحمدية وطلعت ، وعن المخطوطات التالية . . . » (الصفحة — يو —) .

والحق ان اكثر وصف الدكتور بدوي لهذه المخطوطة صحيح من ناحية الشكل : من رقمها وتاريخ نسخها ومسطرتها وعدد أوراقها .. غير ان الباطل في قول الدكتور بدوي شيئان :

الاول — ان هذه المخطوطة هي شرح لعيون الحكمة .

الثاني — انه رجع اليها في ضبط نص عيون الحكمة .

ذلك لاني رجعت الى المخطوطة التي يشير اليها (٣٨٧ حكمة طلعت) فوجدتها من ناحية الشكل كما وصفها الدكتور عبد الرحمن ، اللهم الا شيئا واحدا وهو عنوان المخطوطة اذ هو في بطاقة الفهرس وفي الصفحة الاولى « عيون الحكمة » ، لا « شرح عيون الحكمة » . اما من ناحية الموضوع ، فلدى قراءتي للمخطوطة المشار اليها وجدت انها ليست شرحا لعيون الحكمة (بعد مقارنتها بالشرحين الثابتين الموجودين في دار الكتب) ، بل ولا عيون الحكمة (خلافا للعنوان الموجود في الفهرس وعلى الورقة الاولى من الكتاب فقد قارنت بينها وبين عيون الحكمة (طبعة استانبول وطبعة الدكتور بدوي نفسه) فلم اجد شبها ، مع العلم ان هذه المخطوطة تقع في ٥٠٠ صفحة بينما عيون الحكمة لا تزيد على الخمسين بكثير . بل ان هذه المخطوطة ليست شرحا لاي كتاب على الاطلاق . اذ هي كتاب عادي

٣٨ ـ لباب الاشارات :

هو تهذيب وتلخيص لكتاب « الاشارات والتنبيهات » لابن سينا ، قام به سنة ٥٩٧ هـ .

أشار اليه الرازي في التفسير الكبير ١٧٨/٣١ ، وذكره القفطي ص ١٩١ وابن أبي أصيبعة ٢٩/٢ والصفدي ٢٥٥/٤ وحاجي خليفة ٩٤/١ ، والبغدادي ١٠٨/٢ .

له نسخ خطية في المتحف البريطاني (ملحق ٧٢٣ وشرقي ٦٦٦٠ ملحق ٨) وبرلين Berl. Oct. ١٤٥١ ، ١٨٠٢ ، ٤٣٢ وبودليانا ٤٨٠/١ واستانبول (يني ٧٦٤ وراغب ٨٥١) وليدن (١٤٤٧ ـ ٨) وباريس ٥٨٠٢ . ومانشستر ٣٨١ وفاس (قروين ١٣٧٣) وبيرون ٣٧٩ ومشهد ١٦/١ (٢١) ورامبور ٣٩١/١ (٩٠/٨٨) وبنكيبور ٢٣٣٩/٣١ (٤٠) طبع في القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ و ١٢٦ و ١٣٥٥ هـ .

(انظر مؤلفات ابن سينا لجورج قنواتي ـ دار المعارف بمصر ـ ص ٩).

* * *

٣٩ ـ مباحث الحدود (في المنطق) :

ذكره ابن أبي أصيبعة ٣٠/٢ والصفدي ٢٥٦/٤ .

* * *

٤٠ ـ المباحث المشرقية :

المباحث المشرقية من الكتب التي ألفها الرازي في فترة مبكرة من حياته

→ في المنطق والفلسفة مجهول المؤلف ، اضيفت اليه الورقة الاولى التي كتب عليها العنوان بزمن لاحق وبورق وخط مختلفين .

واظن ان الدكتور بدوي قرأ الورقة الاولى التي كتب عليها العنوان بسرعة خاطفة فقرر ان هذا الكتاب هو شرح عيون الحكمة ثم زعم بعد ذلك انه حقق عليه عيون الحكمة . وسبب ظني اني رايت في الورقة الاولى ، تحت العنوان ، ما يلي « قال في كشف الظنون ، عيون الحكمة للشيخ الرئيسي الخ .. اختصره نجم الدين الحكم .. وشرحه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي » فكانت هذه العبارة الاخيرة هي التي وقعت عليها عينا الدكتور بدوي .

العلمية ، فهو يشير اليه في كثير من كتبه الاخرى كالملخص ٢٩ ــ أ ، ١٦٧ ــ أ وشرح الاشارات ١/١٠٢ و ١٥٣ ونهاية العقول ١/٧٨ ــ ب و ٢٤٧ ب ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩١ وشرح عيون الحكمة ١٧٤ ــ ب • ألفه قبل سنة ٥٨٢ هـ ، ففي حدود هذه السنة كان الناس يقرأونه هو وكتبا أخرى للرازي على الفريد الغيلاني في سمرقند (مناظرات الرازي ص ٢٠ ، ٣٩)

أما ماذا يقصد بتسمية هذا الكتاب بالمباحث المشرقية ؟ فالامر فيه موضع خلاف (انظر بحث كارلو نلينو « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » المطبوع في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ص ٢٥٦ ــ ٢٧٨) : فالمستشرق دي سلان Deslane يقرأ عنوان الكتاب هكذا « مباحث مُشْرِقية » ويترجمها بما يدل على الفلسفة الاشراقية Illuminative (ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧) وكذلك كارادي فو (حاشية ص ٢٦٩) • وأما هـ. وارنبور .(في فهرسه للمخطوطات العربية بالاسكوريال ج • باريس ١٨٨٤ ص٤٧٥ ــ رقم ٦٧٥ و ص٤٤٨ رقم٦٩٢ ــ) فقد تأثر بدي سلان وترجم الكتاب باسم المباحث الروحانية Recherches Spiritualistes (ص ٢٥٨) أما هورتن في كتابه عن « البراهين على وجود الله عند الشيرازي » ــ المتوفى سنة ١٦٤٠ م ــ (المطبوع في بون ١٩١٢ م ص ٩٥) فيترجمه بمباحث صوفية Mystische Untersuchungen (انظر ص ٢٦٩ حاشية ــ من نفس المرجع السابق) وكذلك ظن مثل هذا الظن الدكتور رضا زادة شفق الذي قال : « المباحث المشرقية في التصوف !! » (انظر تاريخ الادب الفارسي ص ١٢٦) •

على ان « جوته » ينحو نحوا آخر فيقول : « في بحث بعنوان « حول حياة الغزالي ومؤلفاته » الذي ظهر في « مباحثات العلوم في برلين ــ القسم التاريخي سنة ١٨٥٨ ص ٢٩٢ Abhandl. A K. Wiss. Berlin : ان هذا الكتاب في علم الكلام ليشتمل ــ على عادة المؤلفات الاسلامية المماثلة له ــ على الالهيات والطبيعيات والتوحيد ، وانه استمرار لمحاولة الغزالي في «تهافت الفلاسفة» للرد على الفلسفة الاغريقية • ويرى ان « المشرقية » هنا يقصد بها الشرقية » أي ان الرازي قصد معارضة المذاهب اليونانية الغربية بمذهب

شرقي • (حاشية ص ٢٧٠ من نفس كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي السابق) •

ويستحسن للينو هـذا الكلام ويتابع جوشة في نظرته [١] ويقول : « فخر الدين الرازي يعارض المذاهب الفلسفية المشرقية بالمذاهب الفلسفية المغربية « اليونانية » ويقصد بالاولى المذاهب التي قـال بها المتكلمون الاسلاميون ، وبالثانية بعض أفكار المشائين اليونانيين وخصوصا طريقتهم في بحث المسائل ، ومن قلدهم وسار في اثرهم من المسلمين • ومعنى هذا ان الكلام هنا عن معارضة مشابهة لتلك المعارضة التي يقول ابن طفيل ان ابن سينا عملها بين كتابين : « الحكمة المشرقية » و « الشفاء » (ص ٢٧٨ من كتاب الدكتور بدوي السابق) •

هذا ما يقوله هؤلاء المستشرقون •

وأما أنا ـ وبعد قراءتي للمباحث المشرقية ـ فقد خرجت بما يلي :

هذا الكتاب يتألف من ثلاثة أقسام :

الاول ـ في الامور العامة كالوجود والوجوب والامكان والوحدة والكثرة•

الثاني ـ في الطبيعيات (الجواهر والاعراض) •

الثالث ـ في الالهيات المحضة •

---

(١) يقول الدكتور ابراهيم مدكور « واصبحت كتب المتأخرين من المتكلمين صالحة لان تعد بين المؤلفات الفلسفية كما تعد بين المؤلفات الكلامية مثل المباحث المشرقية للرازي (٦٠٦ هـ) والعقائد للنسفي (٧١٠ هـ) والمواقف للأيجي (٧٥٦ هـ) .

(انظر البحث الذي القاه في مهرجان ابن خلدون تحت عنوان « ابن خلدون الفيلسوف » الموجود ضمن كتاب « اعمال مهرجان ابن خلدون » القاهرة ١٩٦٢ ص ١٣١) .

والدكتور مدكور يقصد ان المباحث المشرقية كتاب مزجت فيه الفلسفة بعلم الكلام ، متابعة منه لابن خلدون الذي سنرى كلامه في الخاتمة .

ولكنا سنرى بعد قليل ان المباحث المشرقية كتاب فلسفي محض ، لم يقصد الرازي ان يجمع فيه بين علم الكلام والفلسفة ، بل قصد ان يجمع أقوال الفلاسفة وينسقها ويختار ما يختار منها ويرد على ما لا يرتضيه او يتوقف ان لم يتبين له وجه الحق .

وهذا التقسيم والترتيب كالتقسيم والترتيب اللذين اتبعهما الرازي في كتابه « الملخص » — وابن سينا من قبله في كتاب « النجاة » مثلا — مع بعض الاختلاف في التقديم والتأخير •

والكتاب في الفلسفة وهذا ما لاحظه بينس (انظر مذهب الذرة عند المسلمين — حاشية ص ٨٠) وليس فيه أثر للاشراق ولا للتصوف ولا لعلم الكلام — اللهم الا فيما يخص المباحث التي يطرقها الفلاسفة والمتكلمون على السواء •

والرازي — في هذا الكتاب — لم يحاول ان ينشىء فلسفة جديدة بل رمى الى تأليف كتاب يجمع فيه آراء الفلاسفة المتقدمين — وخصوصا ابن سينا — ويلخصها ويهذبها ويعرضها بأسلوبه مع بعض الاعتراضات ، فهو يقول : ١/٣ هـ ، « نختار اللباب من كل باب •• » ويقول ١/٤ « نجتهد في تقرير ما وصل الينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم ، فان عجزنا عن تلخيصه وتحريره واظهار وجه تقريره أشرنا الى وجه الاشكال ، وذكرنا ما هو كالداء العضال ، ثم نجتهد فيه : اما بتأويل مجملهم او بتلخيص معضلهم المذكور في متفرقات صحفهم ، ثم نضم اليه أصولا وفقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها » • وبعد ان يعترض على الذين يقولون بوجوب عدم الاعتراض على مقالات الاولين استدرك فقال : ١/٤ « وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة ، فاعرف أيضا فساد طريقة قوم نصبوا انفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين •• » هذا ما قاله في المقدمة ، أما آراؤه في الكتاب ففيها انتصار لفلسفة ابن سينا (وان عارضه في كثير من المواضع) أكثر من الدفاع عن طرق المتكلمين فهو ينفي الجوهر الفرد ويقول بقدم الزمان الى كثير من مثل هذين مما سنعرفه في عرضنا لآرائه الكلامية والفلسفية •

أما قول (جوشة) ان الكتاب — ككتب المتكلمين الآخرين — كتاب كلامي يشمل الالهيات والطبيعيات والتوحيد ، فهو قول نسي صاحبه ان يتنبه الى ان كتب الكلام قبل الرازي لم تكن لتتعرض بافاضة وعلى طريقة الكتب

الفلسفية في التبويب والعرض . ككيفية تكون الصواعق والبرق والبحار والانهار والجبال ولا للحرارة والرطوبة والالوان وتولد المعادن وقوس قزح وكلف الشمس ... فما دخلت هذه المباحث في علم الكلام (على نحو واسع) الا منذ كتب الرازي كتابه المباحث المشرقية هذا فظنه بعض الناس كتابا في علم الكلام ، لان الرازي في نظرهم متكلم ــ فجاء التفتازاني والايجي ومن شابههما فكتبوا في علم الكلام على طريقة المباحث المشرقية متجاهلين الحد الفاصل بينه وبين الفلسفة وخصوصا الفلسفة الطبيعية .

ثم كيف يكون الكتاب في علم الكلام ، ولا تشتمل المباحث الالهية الا على جزء بسيط (٢/٤٤٨ ــ ٥٢٤) لا يزيد على مائة وخمسين صفحة ، في حين تشمل المباحث الاخرى ما يزيد على الف صفحة (الجزء الاول بأكمله و ٤٤٨ صفحة من الجزء الثاني) ؟ .

أعود مرة أخرى فأتساءل لماذا سمى كتابه هذا « بالمباحث المشرقية » ؟

وليس عندي من جواب على هذا السؤال اللهم الا احتمال ان يكون الرازي قد ألفه في بلاد شرقية (كالهند أو أفغانستان) بالنسبة الى بلده الاصلي (الري) . أقول هذا بعد ان حاولت جاهدا ان إستشف قصده من المقدمة أو مباحث الكتاب فلم أفلح .

أما أهمية كتاب المباحث المشرقية فتبدو من اختلاف المستشرقين في معنى « مشرقية » ، ومن انه كان معروفا « لدى يهود اسبانيا ومقاطعة بروڤانس بفرنسا . وقد بقيت ترجمة عبرية لبعض أجزاء هذا الكتاب الحقها تدروس تدروسي Todros Todrosi المولود في مدينة آرل Arles بمقاطعة بروڤانس في القرن الرابع عشر ، بكتاب عيون المسائل للفارابي . وقد ترجمه الى العبرية أيضا ــ انظر شتينشنيدر عن التراجم العربية في العصور الوسطى . برلين ١٨٩٣ ــ ص ٢٩٤ . ويقول يهودا ناتان Jehuda Nathan وهو من مقاطعة بروڤانس في القرن الرابع عشر أيضا ــ انه كان يستعين في ترجمته لكتاب « مقاصد الفلاسفة » للغزالي بكتاب « المباحث المشرقية » ــ انظر كتاب

شنينشنيدر المتقدم ص ٣٠٨ » (عن كتاب مذهب الذرة عند المسلمين • تأليف بينس • حاشية ص ٨٢) •

على ان قيمة « المباحث المشرقية » في التعرف على افكار الرازي ، ينقص منها ان هذا الكتاب كتاب مبكر ، كما سبق ان ذكرنا ــ ألف الرازي بعده أهم كتبه في الفلسفة وعلم الكلام كالملخص وشرح الاشارات وشرح عيون الحكمة ونهاية العقول والمطالب العالية ، وفي هذه الكتب ينقض ويخالف كثيرا من آرائه التي بثها في « المباحث المشرقية » ، والتي كان فيها من أتباع ابن سينا •

لهذا الكتاب نسخ خطية في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٠٢ و ٣٢٥٧ وفيض الله ١٢١٢ ولهذه النسخ صور في معهد المخطوطات • ويني ٧٧٤ وآياصوفيا ٢٤٥٤) وفي ليدن(١٥١٣) ، وبرلين (٥٠٦٤) والمتحف البريطاني (٩٠٠٤) والاسكوريال (٦٧٥ و ٦٩٢) وطهران (١٧٩ و ١٤٢) ورامبور (٤٠٢ و ٧٩٣) ومانكيبور (٣١/٢٣٥٩ ــ ٦٠) •

طبع في حيدر آباد بالهند ــ في جزأين ــ سنة ١٣٤٣ هـ •

وله مختصر لمؤلف غير معروف في الاسكندرية (البلدية ٥٢١١ ج) •

جاء ذكره في طبقات القفطي ص ١٩١ والوافي ٢٥٥/٤ والبداية والنهاية ٥٥/١٣ ومرآة الجنان ٧/٤ ومفتاح السعادة ٢٦٢/١ وكشف الظنون ١٥٧٧/٢ وهدية العارفين ١٠٨/٢ وبروكلمان ٦٦٨/١ •

* * *

٤١ ــ مباحث الوجود والعدم :

ابن ابي أصيبعة ٢٩/٢ والقفطي ص ١٩١ وفي الوافي ٢٥٦/٤ « مباحث الوجود » •

* * *

٤٢ ـ الملخص في الحكمة والمنطق :

الثابت ان الرازي ألف هذا الكتاب قبل سنة ٥٨٢ هـ ، فحوالي هذا التاريخ كان الناس يقرأونه وبعض الكتب الاخرى للرازي في سمرقند على الفريد الغيلاني (مناظرات للرازي ص ٢٠ و ٣٠) ، وفي فهرس ليدن (١٥١٠) ما يلي : « وجدنا في نسخة نقلت من نسخة الاصل انه حرر المصنف رحمه الله كتاب الملخص في خامس شوال سنة تسع وسبعين وخمسمائة هجرية يوم الجمعة ، يعني آخر التحرير والفراغ منه » .

أحال الرازي الى الملخص في شرح الاشارات ١٠٢/١ و ١٥٣ و ١٨٠ .. ونهاية العقول ٧٦/٢ ـ أ وشرح عيون الحكمة ١٧٤ ـ ب و ١٨٦ ـ أ و ١٩٨ ـ ب واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩١ .

أشار اليه ابن خلكان ٣٣٨/٣ والقفطي ص ١٩١ وابن العماد ٢١/٥ واليافعي ٧/٤ وطاش كبرى زادة ٢٤٩/١ والخوانساري ص ٧٠٠ والبغدادي ١٠٨/٢ وبروكلمان ٦٦٨/١ .

واختصره شمس الدين اللبودي (كشف الظنون ١٨١٩/٢) .

له نسخ خطية في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٢٤ وامانة ١٦٧٦/١ وتحتوي على قسم المنطق منه ، ولهاتين النسختين فيلمان في معهد المخطوطات . وكوبريلي ٨٨٩ المجلد الثاني بخط المؤلف ، وفاتح ٣٣٧٨ وقليج على ٣١٣ وسليم آغا ٧٢٣ وداماد ٨٢٧) وليدن (١٥١٠) وبودليانا (٥٠١/١) ورامبور (١/ ٤٠٥ ـ ٦٠) .

وشرح الكاتبي القزويني الملخص شرحا مبسوطا وسماه « المفصص » ولهذا الشرح نسخة في القاهرة (الازهر ـ المنطق ١١٧) وأخرى في استانبول (كوبريلي ٨٣٢) ، كما شرح آخرون هذا الكتاب ولشروحهم صور في معهد المخطوطات .

* * *

٤٣ ــ المنطق الكبير :

عندما ألف الرازي الملخص لم يكن قد انتهى من تأليف هذا الكتاب (الملخص ١٦ ــ أ و ٣٠ ب و ٤٥ ــ أ) •

ذكره حاجي خليفة ٢/١٨٦٤ والبغدادي ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٨ •

له نسخة في استانبول (أحمد الثالث ٣٤٠١) وعنها صور فيلم محفوظ في معهد المخطوطات [١] ، ونسخة أخرى في برلين (٥١٦٥) •

* * *

٤٤ ــ (في) النفس والروح :

قال في كشف الظنون ، « صنف الامام فخر الدين الرازي كتابا في النفس والروح لخصه محمد العلائي ورتبه على أربعة أقسام » (٢/١٤٦٧) • وأشار اليه ابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص ١٩٢ والصفدي ٤/٢٥٦ والبغدادي ٢/١٠٧ وبروكلمان ١/٦٦٨ والملحق ١/٩٢٣[٢] •

لهذا الكتاب نسختان في باريس (٤١٨٧ ــ ٦) وبرلين (٥٣٦٨)[٣] •

---

(١) في نسبة هذه النسخة الى الرازي شك فقد رايت على الصفحة الاولى ما يلي : « المنطق الكبير للامام العلامة سلطان المحققين نجم الدين الكاتبي القزويني » وأمرها يحتاج الى التحقيق .

(٢) انظر ما كتبنا حين تحدثنا عن « رسالة في زيارة القبور » . وازيد ههنا انى اعتقد اعتقادا يكاد يكون جازما ان هذه الرسالة غير تلك ، لان هذه الرسالة قد اختصرها العلائي ، في حين ان رسالة دمشق هي من الصغر بحيث لا يمكن ان تلخص .

(٣) في فهرس المكتبة الازهرية ما يلي « رسالة في الروح ــ لم يعرف مؤلفها . أولها قال الامام الرازي أي فخر الدين الرازي الخ . نسخة ضمن مجموعة في مجلد بهامشها حوادث سطرتها ١٥ سطرا ــ من ورقة ١٠٥ الى ١٠٨ ــ ٢١ سم ــ ٩٧٧ مجاميع بخيت .٤٦١٣٠ » ولم استطع ان اتحقق حقيقة هذه الرسالة ، لان مكتبة بخيت مغلقة . هكذا قيل لي في مكتبة الازهر .

وفي الاسكندرية (البلدية ٣٣٣٦ ج) رسالة اشار اليها بروكلمان (١/٦٦٨) طالعتها فوجدتها ضمن مجموعة وعلى الصفحة الاولى منها كتب العنوان هكذا : « رسالة للامام الفخر الرازي في النفس واحوالها » وتبتدىء بقوله « الحمد لله

٤٥ ـ الهدى (في الفلسفة) :

أحال اليه الرازي في كتابه « شرح عيون الحكمة » (١٧٥ ـ أ) ، ويظهر أنه كتاب ضخم لان الرازي يقول في شرح عيون الحكمة « وههنا وجوه كثيرة في الاشكالات ذكرناها في الكتاب الكبير المسمى بالهدى » (٢٦٢ ـ ب) .

ورغم أهمية هذا الكتاب فاني لم أجد أحدا أشار اليه[1] .

* * *

الذي لا يخيب عن بابه أمل ولا يحرم عن جنابه عامل .. » وهي مقسمة على ثلاثة فصول وخاتمة .

ولقد شككت في صحة نسبتها الى الرازي لانني لم أجد فيها قرينة تدل انها من مؤلفاته اللهم الا العنوان ، بيد ان اسلوبها شديد الشبه باسلوب ابن سينا . غير ان شكي لم يكن مستندا الى ادلة مادية بل الى اعتقاد شخصي . والاعتقاد الشخصي ـ في نظري ـ لا يكفي لرفض الرسالة خاصة وان للرازي كتبا تشبه في اسلوبها كتبا لابن سينا وذلك كالمباحث المشرقية .

على اني طالعت بعد ذلك بمدة رسالة لابن سينا اسمها « في معرفة النفس الناطقة واحوالها » نشرها الدكتور أحمد فؤاد الاهواني مع كتاب «أحوال النفس» لابن سينا (عيسى الحلبي بمصر ١٣٧١ ـ ١٩٥٢) وقال ان الدكتور ثابت الفندي نشرها من قبله حوالي سنة ١٩٣٤ ، وفور قراءتي لهذه الرسالة تذكرت نصوص رسالة الاسكندرية فعدت الى تلك النصوص وقارنتها بنصوص هذه الرسالة فوجدتها متطابقة ، ولزيادة التحقيق فتشت في دار الكتب (بمساعدة الاستاذ فؤاد سيد أمين المخطوطات) فوجدت عدة مخطوطات مماثلة لهذه الرسالة (مجاميع طلعت ٢٠٩ ، ٢٦٤ ، ٧٦٦ ، ٧٠٣ ، ٩٤٧) . وقد ذكر الدكتور جورج قنواتي في كتابه « مؤلفات ابن سينا » هذه الرسالة كاحدى مؤلفات ابن سينا وعدد لها نسخا كثيرة (انظر ص ١٦٣ ـ ١٦٥ من المرجع المذكور) .

ومن جهة أخرى نسبت هذه الرسالة ذاتها الى الغزالي بعنوان « مصباح الظلم ومفتاح الحكم في المبدأ والمعاد » (مجاميع طلعت ٨٢٦) . واظنني الآن استطيع ان اقول ـ مع شيء قليل من الحذر ـ ان هذه الرسالة لابن سينا نظرا للاسلوب والمخطوطات الكثيرة التي نسبت فيها الرسالة الى الشيخ الرئيسي صراحة .

(١) سيأتي في الكتب المنحولة كتاب « الهادي » ، والفرق بين الكتابين ان الهدى في الفلسفة والهادي في الفقه .

٤ ـ في علم الكلام والفلسفة معا

٤٦ ـ محصل افكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين :

جاء ذكره في وفيات الاعيان ٣/٣٨١ والنجوم الزاهرة ٦/١٩٦ ومرآة الجنان ٤/٣ والوافي ٤/٢٥٥ والقفطي ص ١٩١ وابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ ومفتاح السعادة ١/٤٤٦ وهدية العارفين ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٨ • و Shorter Encyclopaedia of Islam, P. 470 •

وألف نصير الدين الطوسي نقدا لهذا الكتاب سماه « تلخيص المحصل » (منه نسخة خطية في بغداد ـ الاوقاف ٥١٧٨) • وشرح هذا التلخيص أحمد بن علي بن الشبلي وعصام الدين ابراهيم الاسفراييني • وعلى المحصل تعليقه لعز الدين بن عبد الحميد ، واختصره علاء الدين علي بن عثمان الماردينى، وشرحه الكاتبي وسمى شرحه « المفصل » (انظر كشف الظنون ٢/١٦١٤) • وقد درس ابن خلدون المحصل على شيخه ابي عبد الله محمد بن ابراهيم الآيلي، فأعجب به فاختصره في كتاب سماه « لباب المحصل » وهو لم يبلغ التاسعة عشرة من عمره، ولهذا المختصر نسخة فريدة محفوظة في الاسكوريال (١٦١٤). وهي بخط المؤلف ، وقام بتحقيق هذه النسخة المستشرق لوسيانو روبيو للحصول على الدكتوراه، ونشرها في تطوان بالمغرب سنة ١٩٥٢ م • واستند المستشرق شملدر الى المحصل في تأليف رسالة عن المذاهب الفلسفية عند العرب ـ طبعت في باريس (انظر كتاب « الغزالي » تأليف كارادي فو ص ١١٢ ودائرة المعارف البريطانية V. g, P. 42 •

وللمحصل نسخ خطية في القاهرة : (دار الكتب ٩ م والتيمورية ٦١٦) وباريس (١٢٥٤) والاسكوريال (٦٥٠ ـ ٥) • وقد طبع في القاهرة (المطبعة الحسينية ١٣٢٣ هـ) وبذيله تلخيص المحصل للطوسي وبهامشه معالم أصول الدين ـ الذي سبق ذكره ـ •

* * *

٤٧ ـ المطالب العاليـة :

هذا الكتاب ـ كما قال ابن أبي أصيبعة (٢/٢٩) وابن تيمية (موافقة صحيح المنقول ٢/٢٢٧) ـ آخر ما الف الرازي ، وفيه ما استقر عليه رأيه في نهاية عمره . وقد كتب الرازي في نهاية بعض أجزائه تاريخ انتهائه من ذلك الجزء حتى اذا ما وصل الى نهاية الجزء السابع كتب انه أتمه بكرة يوم الاثنين الرابع من رجب سنة خمس وستمائة (المطالب العالية ـ علم الكلام طلعت ٥٨١ ص ٤٨٧) أما الجزء الذي يليه فقد توفي الرازي قبل اتمامه ، بعد ان نوى أن يجعل هذا الكتاب مؤلفا من عشرة اجزاء آخرها في الاخلاق .

والكتاب الموجود ـ والمشار اليه في الكتب التاريخية ـ كله في الالهيات وبعض المباحث الطبيعية المتأخرة في الترتيب عن الالهيات . ويلوح لي أنه حلقة في مجموعة كلامية فلسفية سماها الرازي « المطالب العالية » كتب الرازي أكثرها ووقف قبل قسم « الاخلاق » بعد ان عاجلته المنية . ومصدر اعتقادي هذا هو وقوفي على نصوص في « المطالب العالية » بنسخه الثلاث الموجودة في القاهرة تشعر بما قلته ، فقد جاء في مستهل الكتاب : « قال مولانا الداعي الى الله ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي رضي الله عنه ، هذا كتابنا في العلم الالهي ، وهو المسمى بلسان اليونانيين باتولوجيا » ثم يشرع في الدخول في المباحث العقلية ، هكذا دون أن يقدم للكتاب بمقدمة (أو خطبة ـ كما يقول القدماء) على ما جرت عليه عادة المؤلفين المسلمين ، فعبارته « هذا كتابنا .. » تنم عن انه يستفتح بها هذه الحلقة فقط من السلسلة . ثم تتتابع النصوص الاخرى الدالة على اعتقادي كقوله (١/٧٥) : « وقد سبقت هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في العلم الطبيعي » مع ان الرازي حتى هذا النص لم يذكر بعد شيئا من مسائل الطبيعيات . وقوله (١/١١٠) : « انا دللنا في مسائل الوجود » ، وذكر قريبا من هذه العبارة مرة أخرى (١/١٧٢) ولم يسبق له ان بحث مسائل الوجود في هذا الكتاب . وقوله (١/٢٠٦) : « أعلم أنه سبق في أول المنطق » وقوله (١/٢٤٤) : « أعلم انا قد استقصينا هذا الباب في أول علم المنطق من هذا الكتاب » في حين ان كتابه هذا خلو

من المباحث المنطقية ، ولا أدل على ذلك من ابتدائه الكتاب بقوله : « هذا كتابنا في العلم الالهي .. » ولم نجد العادة بان يبدأ القدامى بالالهيات ثم يعقبونها بالمنطق ، والعبارة الاخيرة التي وردت في (١/٢٤٤) صريحة تماما بان لهذا الكتاب حلقة في المنطق .

فبناء على هذه النصوص استطيع ان أقول ان الرازي جعل موسوعته هذه مقسمة على أربعة أقسام :

القسم الاول — في المنطق .

القسم الثاني — في مباحثات الوجود العام .

القسم الثالث — في الطبيعيات .

القسم الرابع — في الالهيات والاخلاق .

ولكن ما مصير هذه الحلقات الضائعة ؟ هذا مما لم يتيسر لي الوقوف عليه . فان الرازي لم يحل اليها في غير هذا الكتاب ، والمؤرخين لم يشيروا اليها ، وفهارس المكتبات لم تعد علي بطائل .

وللمطالب العالية (قسم الالهيات وبعض الطبيعيات) نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٤٥ م) و (التيمورية ٩) و (طلعت — علم الكلام ٤٩٢ و ٥٨١) و (الازهر ١٦٥٧٧) و (استانبول يني ٧٥٥) و (عاشر أفندي ٥٥٨) و (لاله لي ٢٤٤١) ولهذه الاخيرة مصورة في معهد المخطوطات ، وبرلين (١٧٤٠) . ولعل النسخة الموجودة في استانبول (حميدية ٧١٧) باسم « ثولوجيا في الالهيات » لأبي عبد الله محمد بن عمر ، وهذا هو اسم الرازي ، هي المطالب العالية .

اختصر هذا القسم تلميذ الرازي أفضل الدين الخونجي ولهذا المختصر نسختان [1] في القاهرة (دار الكتب — علم الكلام ٨٤٠) [2] و (التيمورية

---

(١) مضافتان صراحة الى الخونجي .

(٢) وتنتهي بالكتاب الخامس وقد كتبت سنة ٦٤٣ هـ .

ــ عقائد ٥٣٣ ، وقطعة منه تشتمل على جزء من الكتاب الثامن في النبوات عقائد ٧٤٧)[1] شرح المطالب العالية عبد الرحمن المعروف بجلبي زادة (كشف الظنون ٢/١٧١٤) من المؤرخين الذين أشاروا الى المطالب العالية ، ابن خلكان ٣/٣٨١ وابن أبي أصيبعة ٢/٣٩ وابن كثير في البداية والنهاية ١٣/ ٥٥ واليافعي في مرآة الجنان ٤/٧ والقفطي ص ١٩١ وابن شهبة (ورقة ٤٤) والداودي في طبقات المفسرين (ورقة ٢٧٥) والذهبي في تاريخ الاسلام (ج ٢٨ ورقة ٢٥٥) والصفدي ٤/٢٥٥ والاودني (٥٠ ــ أ) وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ والبغدادي ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٨[2] .

* * *

٥ ــ الجــدل والخلافيــات

٤٨ ــ ٤٩ ــ الجــدل :

ذكر كل من القفطي (ص ١٩١) وابن أبي أصيبعة (٢/٣٠) ان الرازي ألف كتابا اسمه « مباحث الجدل » . وقد وجدت في معهد المخطوطات التابع للجامعة العربية « فيلمين » لمخطوطتين مختلفتين في الجدل لفخر الدين الرازي ، الاولى سميت « الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل » (عن كوبريلي ٥١٩/٣) والثانية « الجدل » (عن كوبريلي أيضا) فأخذت عنهما مصورتين ، فوجدت على وجه الورقة الاولى من الكتاب الاول ما يلي « كتاب الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل . تأليف الامام العامل الفاضل حجة الله على الخلق فخر الدين عمر (هكذا) الرازي » ورأيت

---

(١) وهناك نسخة ثالثة في دار الكتب المصرية (١٨٥٤ علم الكلام كتبت سنة ١٢٩٦ هـ) نسبت الى نصر الدين الطوسي . ولكني عندما قابلتها مع النسخة الاولى وجدتها مماثلة لها ، وهذا يعني انها نسخة اخرى من مختصر الخونجي على ان هذه النسخة شبه كاملة لانها تشتمل على تسعة كتب . وان كان المختصر قد جعل كتاب الجبر والقدر بعد كتاب النبوات .

(٢) ونقل الشيخ محمد زاهد الكوثري نصوصا منه وذلك في كتابه « محق التقول في مسألة التوسل » مطبعة الانوار ــ القاهرة ١٣٦٩ هـ ص ٥ ــ ٨ .

في الصفحة الثانية ان المؤلف قام بتأليف هذا الكتاب من أجل « محيي الدين قوام الاسلام » الذي ورد على المؤلف « أمره الممتثل بانشاء مختصر في علم الجدل وتأليف كتاب كاشف عن أصل الدلائل وفصول العلل » • ومن هذه العبارة نفهم ان عنوان الكتاب الاصلي قد لا يكون كما كتب على وجه الورقة الاولى منه ، وانما استنتج العنوان استنتاجا من المقدمة •

ومهما يكن من شيء فكاتب العنوان واسم المؤلف هو نفسه كاتب الكتاب كله ، أما الكتاب الثاني فقد كتب على وجه الورقة الاولى منه « كتاب الجدل » ثم كتب تحت هذه عبارة « للامام فخر الدين الرازي » بخط آخر مختلف عن خط العنوان وخط باقي الكتاب • ويبتدىء الكتاب الثاني بهذه العبارة « كتاب الجدل ومجموعه ينحصر في قسمين » • هكذا دون مقدمة ، وبعد مقارنتي بين الكتابين وجدت ان لا تشابه بينهما • فاذن هما كتابان مختلفان •

وأنا لا استطيع أن أرفض أحد هذين الكتابين لأنني لم أجد من الادلة ما يبرر الرفض ولانني أجد من المعقول جدا ان يؤلف الرازي أكثر من كتاب في الجدل بعناوين مختلفة • والاقرب عندي — لحل هذه المسألة — أن أقول : ان الكتاب الاول هو الذي اشار اليه القفطي وابن أبي أصيبعة وان الكتاب الثاني هو الجزء الخامس من المعالم الذي يحتوي على خمسة علوم هي ، علم الكلام وأصول الفقه والفقه والخلاف والجدل ، ذلك ان الرازي وعد في أول كتاب المعالم ان يكتب مختصرا يجمع فيه هذه العلوم الخمسة ، وعبارة طاش كبرى زادة « وكتاب المعالم للامام فخر الدين الرازي جامع لهذه العلوم — أي الجدل والخلاف والنظر والمناظرة — » (٤٢٦/٢ مفتاح السعادة) تدل على ان الرازي قد كتب الجزء الذي يتعلق بالجدل ، اللهم الا ان يقال ، ان صاحب مفتاح السعادة قد قرأ مقدمة المعالم فظن ان الرازي قد اكمل أقسامه ، ومما يقوي ما ذهب اليه طاش كبرى زادة ان الرازي لم يفتتح هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، بمقدمة[1] •

* * *

(١) هذا الكتاب الاخير — كما هو مصور في معهد المخطوطات — نسخة ←

٥٠ ــ شفاء العي والخــلاف :

ابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص ١٩٢ وهدية العارفين ٢/١٠٧ •

* * *

٥١ ــ الطريقة العلائية في الخلاف :

ألفها الرازي في أربعة مجلدات • وذكرها ابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص ١٩٢ والصفدي ٤/٢٥٥ والبغدادي ٢/١٠٨ وجميل العظم في عقــود الجوهر ص ١٤٩ •

* * *

٥٢ ــ الطريقة في الخلاف والجدل :

كذا في كشف الظنون ٢/١١١٣ • وفي وفيات الأعيان ٣/٣٨٢ ومرآة الجنان ٤/٨ وطبقات السبكي ٥/٢٥ ومفتاح السعادة ١/٤٤٧ : « طريقة في الخلاف » وأوردها القفطي بعنوان « الطريقة في الجدل » ص ١٩١ •

* * *

ناقصة ، ذلك لاني وجدت ان فيها انقطاعا في الكلام واختلافا واضحا في الخط في الورقة ٢٠ ، ففي الصفحة (أ) كلام متصل بكتاب « الجدل » ولكنه غير تام ، والصفحة (ب) تبدأ بكلام مبتور وبخط مختلف سيء الرسم ، ثم يستمر هذا الخط السيء والمباحث المختلفة حتى نهاية الكتاب ، مما جعلني اشك في هــذا القسم الثاني ، الذي انتقلت فيه المباحث من الجدل الى علم الكلام ، ولقد وجدت اثناء القسم الثاني ما يلي : « وسنبسطه في كتاب الشامل ان شاء الله » (٣٠ ــ ب) ووجدت في آخر المخطوطة ما يلي : فهذا رحمكم الله واصلح بالكم قواطع في قواعد العقائد . . » وبما ان لامام الحرمين كتابا اسمه الشامل وآخر باسم « الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد » ، فقد دخل في روعي ان القسم الثاني من المخطوطة قطعة ناقصة من « الارشاد » لامام الحرمين ، وتحقق ما اعتقدته عندما قارنت بين الارشاد (المطبوع في القاهرة ١٩٥٠ م) وبين القسم الذي شككت فيه فوجدت الكلام واحدا في الكتابين .

٦ ـ الفقــه والاصول

٥٣ ـ إبطال القيــاس :

جاء في « المعالم في أصول الفقه » الآتي ذكره أثناء كلام الرازي على تضعيف حجج القياس العبارة التالية : « ولنا كتاب مفرد في مسألة القياس فمن أراد الاستقصاء في القياس رجع اليه » (١١٩ ـ أ) •

ورد ذكر « ابطال القياس » : عند ابن القفطي ص ١٩٢ وقال « لم يتم » وابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ والصفدي ٤/٢٥٥ •

* * *

٥٤ ـ إحكام الأحــكام :

القفطي ص ١٩٢ وابن ابي أصيبعة ٢/٢٩ والصفدي ٤/٢٥٥ والبغدادي ٢/١٠٧ •

* * *

٥٥ ـ البراهين البهائيــة :

ألفها ـ باللغة الفارسية ـ للامير بهاء الدين سام بن شمس الدين محمد ابن مسعود حاكم باميان سنة ٦٠٢ هـ ، وتحدث فيها عن نحو مائة وسبعين مسألة فرعية (في الفقه) ، خالف فيها الشافعية الاحناف ، مناصرا المذهب الشافعي •

وقد طلب الامير صرغتمش الناصري المصري من سراج الدين الغزنوي قاضي القضاة بمصر (المتوفى سنة ٧٧٣ هـ) أن يترجمها الى العربية مع ذكر حجج تنقض حجج الاصل ، فألف الغزنوي كتاب « الغرة المنيفة في مناصرة أبي حنيفة » (انظر ص ١٠ من مقدمة الشيخ زاهد الكوثري لكتاب الغرة المنيفة ، المطبوع في مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥٠ م) •

سماها الغزنوي وحاجي خليفة (كشف الظنون ـ طبع أوربا ٤/٣١٢) : « الطريقة البهائية » ، وسماها كل من القفطي ص ١٩٢ وابن ابي أصيبعة ٢/٣٠ والبغدادي ٢/١٠٧ : « البراهين البهائية » •

٥٦ ـ شرح « الوجيز ـ للغزالي » في الفقه :

أكثر المؤرخين على أنه لم يكمله ، أنظر القفطي ص ١٩١ وابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ وابن خلكان ٣/٣٨١ واليافعي ٤/٨ والسيوطي في طبقات المفسرين ص ٣٩ وابن شهبة (ورقة ٤٤) والداودي في طبقات المفسرين (ورقة ٢٧٥) والذهبي في تاريخ الاسلام (ج ٢٨ ورقة ١٥٥) والصفدي ٤/٢٥٥ والاسنوي في طبقات الشافعية (٩٢ ــ ب) وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ وحاجي خليفة ٢/٢٠٠٢ والبغدادي ٢/١٠٨ .

* * *

٥٧ ـ المحصول (في أصول الفقه) :

أشار اليه الرازي في كتبه كالتفسير ٢٢/١٩٦ و ٢٩/٢٨١ والاربعين ص ٢٤٩ و ٤٠٠ ونهاية العقول ١/٢٦٤ ـ أ والمعالم في أصول الفقه ١٠٥ ــ ب وجاء ذكره في وفيات الاعيان ٣/٣٨١ وابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ والبداية والنهاية ١٣/٥٥ والقفطي ص ١٩١ ومرآة الجنان ٤/٧ وشذرات الذهب ٥/٢١ والوافي ٤/٢٥٥ (قال الصفدي : انه ألفه لاحد الملوك بشرط ان يحضر درسه) ومفتاح السعادة ١/٤٤٧ وروضات الجنات ص ٧٠١ وهدية العارفين ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٧ .

شرحه وعلق عليه كثيرون (انظر كشف الظنون ٢/١٦١٥) . وفي مكتبة الشيخ عيسى منون بالقاهرة شرحان للمحصول الاول للقرافي والثاني للاصفهاني (انظر مناهج البحث عند مفكري الاسلام للدكتور علي سامي النشار ص ٢٥١) وقد طبع شرح القرافي في مصر سنة ١٣٠٧ هـ .

وللمحصول نسخ خطية في حلب (الاحمدية ٤١٦) وسوهاج (٩ أصول الفقه ، ولكنها ناقصة) واستانبول (أحمد الثالث ١٢٥١) ولهذه النسخ الثلاث صور في معهد المخطوطات ، و (راغب ٤٣٥ وعاطف ٧١٥) وباريس (٧٩٠) والقاهرة (دار الكتب المصرية ٣٠ م و ١٣٠ والجزء الثاني من نسخة أخرى ١٣١ وقطعة من نسخة أخرى ٥٠٤) ودمشق (ف ٨٢ ــ ٨٣ وعام ٥٤٣٣)

وبشاور (٦٣٠ ب) وبنكيور (١٩ و ١٥٦٠) وبودليانا (١/٢٦٧) والمتحف البريطاني (ملحق ٢٥٩) والمكتب الهندي (٢٩٢ و ١٤٤٥) وطهران (خزانة فخر الدين النصيري ـ انظر مجلة معهد المخطوطات م ٣ ج ١ مايو ١٩٥٧) •

* * *

٥٨ ـ المعالم (في أصول الفقه) :

أشار اليه ابن خلكان ٣/٣٨١ وابن العماد ٥/٢١ واليافعي ٤/٧ والقفطي ص ١٩١ وابن كثير في البداية والنهاية ١٣/٥٥ والصفدي ٤/٢٥٥ وحاجي خليفة ٢/١٧٢٦ ـ ٢٧ • وشرحه علي الارموي المتوفى سنة ٧٥٧ هـ وشرف الدين المنادي ، وشرف الدين الفهري المعروف بابن التلمساني المتوفى سنة ٦٤٤ هـ (ولهذا الشرح صورة في معهد المخطوطات ـ عن أحمد الثالث باستانبول ١٣٥٣) ، واختصر نجم الدين اللبودي المعالم في أصول الدين والمعالم في أصول الفقه •

للمعالم نسخة خطية في القاهرة (الازهر ١١٧) وليبزيج (٨٥٥) واستانبول (جار الله ٢/١٢٦٢ واحمد الثالث ١٣٠١ ولهاتين النسختين صورتان في معهد المخطوطات• ولاله لي ٧٨٧) ودمشق (عدة نسخ في الظاهرية) وبانكيبور (١٠/٥٧) وفاس (قروين ١٦١٢) •

* * *

٥٩ ـ منتخب المحصول (في أصول الفقه) :

جاء في كشف الظنون « ومنتخب المحصول لفخر الدين الرازي أيضا •• قال هذا مختصر انتخبته من كتابي المحصول •• »•(٢/١٦١٦) ، فلا معنى اذن لما يرجحه السبكي من انه ليس للرازي بل لأحد تلاميذه (طبقات الشافعية ٥/٣٩) •

ذكر هذا الكتاب ابن شهبة (ورقة ٤٤) وابن العماد ٥/٢١ والبغدادي ٢/١٠٨ والخوانساري ص ٧٠٠ • وله نسخة خطية في دمشق (الظاهرية ف ١٥) وأخرى في استانبول (فاتح ١٤٦٤) ولهذه الاخيرة « فيلم » في معهد المخطوطات •

* * *

٦٠ ـ النهاية البهائية في المباحث القياسية :

ذكره الصفدي في الوافي ٤/٢٥٥ • ولعله هو الذي يشير اليه الرازي في كتابه « الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل » أثناء كلامه عن القياس بقوله « وقد استوفينا هذا الكلام في كتاب مفرد » (٣٧ ـ ب) •

* * *

٧ ـ ادب اللغة العربيـــة وعلومهـــا

٦١ ـ شرح (سقط الزند لابي العـلاء المعري) :

أشار الى هذا الشرح ابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ وقال : « لم يتمه » والقفطي ص ١٩١ • وابن خلكان ٣/٣٨١ والصفدي ٤/٢٥٥ واليافعي ٤/٨ وابن العماد في الشذرات ٥/٢١ والسيوطي في طبقات المفسرين ص ٣٩ وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ والبغدادي ٢/١٠٧ والسبكي ٥/٣٥ •

توجد منه نسخة في سوهاج (ادب ٤٦٧) ولهذه النسخة صورة في معهد المخطوطات • ومع هذا فقد ورد في مقدمة التحقيق لشروح سقط الزند المطبوع في مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٥ (القسم الاول ـ الصفحة ز) ما يلي : « شرح الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي صاحب التفسير المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وقد أشار الى هذا الشرح صاحب كشف الظنون ، وليس لهذا الشرح وجود في مكتبات العالم العامة ، كما يتضح من مراجعة فهارس بروكلمان » ! ! •

* * *

٦٢ ـ شرح نهج البلاغة :

ذكره ابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ وقال : « لم يتمه » وكذلك قال القفطي ص ١٩٢ والصفدي ٤/٢٥٥ والشهرزوري ٢٩٥ ـ ب •

* * *

٦٣ ـ المحرر في حقائق (أو دقائق) النحو :

ذكره الرازي في المحصول (١٨ ـ ب) ـ حقائق ـ و (٢٦ ـ ب) ـ دقائق ـ وأشار اليه الصفدي ٤/٢٥٥ . ولعله يتضمن « مؤاخذاته على النحاة » التي يذكرها بعض المؤرخين .

* * *

٦٤ ـ نهاية الايجاز في دراية الاعجاز :

كتاب في علم البلاغة اختصره الرازي عن كتابي « دلائل الاعجاز واسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجاني (انظر نهاية الايجار ص ٤) وقال طاش كبرى زادة انه من الكتب المعروفة في علم البيان (١/١٦٢) .

أشار اليه الرازي في التفسير الكبير (٢/١٣٤) وسماه « دلائل الاعجاز » ولعله هو الذي يشير اليه في شرح الاشارات ٢/١١٥ ونهاية العقول ٢/١٢٨ ـ أ باسم « الاعجاز » وذكره الصفدي [١] ٤/٢٥٥ وحاجي خليفة ٢/١٩٨٦ و ١/١٢٠ والبغدادي ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٨ . وقال ابن خلكان ٣/٣٨١ واليافعي في مرآة الجنان ٤/٨ : « وله مختصر في الاعجاز » ، وقال السيوطي في طبقات المفسرين « وله اعجاز القرآن » (ص ٣٩) .

له نسخة خطية في القاهرة (دار الكتب ٢٥٠ بلاغة) وأخرى في استانبول (راغب) ، وطبع في القاهرة (مطبعة الآداب سنة ١٣١٧ هـ) .

* * *

---

(١) عبارة الصفدي في الوافي قد توهم ان الرازي الف كتابا آخر في الاعجاز . وسبب الايهام ان الصفدي حين عدد كتب الرازي لم يفصل بينها بحرف العطف ، وعندما ذكر نهاية الايجاز قال « نهاية الايجاز اختصار دلائل الاعجاز » فظن بعض الناس (كجورج قنواتي) ان هذه العبارة تفيد ان هناك كتابين ، مع ان الحق ان الرازي يقصد بعبارة « اختصار دلائل الاعجاز » وصف « نهاية الايجاز » ذلك ان الرازي ـ كما قلنا في السبب ـ اختصر نهاية الايجاز من كتابي عبد القاهر ، دلائل الاعجاز واسرار البلاغة .

٨ ـ التـاريخ

٦٥ ـ فضائل الاصحاب (او الصحابة الراشدين) :

الوافي ٤/٢٥٥ وهدية العارفين ٢/١٠٨ ، وابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص ١٩٢ •

* * *

٦٦ ـ مناقب الامـام الشافعي :

يميل حاجي خليفة الى ان الرازي الف هذا الكتاب سنة ٥٩٧ هـ و (كشف الظنون ط أوربا ٦/١٤٩) • وأشار اليه ابن خلكان ٣/٣٨٢ وابن كثير ١٣/٥٥ واليافعي ٤/٨ والصفدي ٤/٢٥٥ والقفطي ص ١٩١ وطاش كبري زادة ١/٤٤٧ والبغدادي ٢/١٠٨ وبروكلمان ١/٦٦٨ •

له نسخ خطية في القاهرة (٥/١٥٨ و ٥/٣٦٤) والاسكندرية (٩٥) ودمشق (الظاهرية ٢٧٦ تاريخ و ٨٩٣٠) وبرلـين (١٠٠٨/٩) وباريس (٣٤٩٧) وطنطا (الاحمدي • سيروتاريخ ١) والهند (رضا رامبور ٣٧٠٩ ـ ٣٠٣٦) وللنسختين الاخيرتين صورتان في معهد المخطوطات • واستانبول (عاطف ٦١٢ وسليمانية ١٣٥ وكوبريلي ١١٢٧/٨ ولاله لي ٢٠٨٧) •

وفي الكاظمية منتخب لهذا الكتاب في خزانة الشيخ عبد الصاحب الكاظمي (مجلة معهد المخطوطات م ٤ ج ٢ نوفمبر ١٩٥٨) •

طبع في القـاهرة •

* * *

٩ ـ الرياضـة والفـلك

٦٧ ـ الهندسـة :

أشار اليه ابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ والذهبي في تاريخ الاسلام ٢٨/١٥٥ والاودني في طبقات المفسرين (٥٠ ـ أ) وقدري طوقان في : « تراث العرب

في الرياضيات والفلك » (ص ٣٣٩) . أما كتاب An Oriental Biographical Dictionary , P. 124. فقد قال « الهيئة أو الهندسة » . وهذا خطأ لان الهيئة هي علم الفلك (١) .

* * *

٦٨ ــ « رسالة في علم » الهيئة :

أحال اليها الرازي في التفسير الكبير ٢٦/١١٩ . ولها نسخة في دمشق (الظاهرية ــ عام ٥٤٢٨) وهي موضحة بالاشكال .

* * *

١٠ ــ الطب والفراسة

٦٩ ــ الاشربة :

ابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ والبغدادي ٢/١٠٨ .

* * *

٧٠ ــ التشريح (من الرأس الى الحلق) :

جاء في كشف الظنون « وكتب التشريح اكثر من ان تحصى . ولا انفع من تصنيف ابن سينا والامام الرازي » (٢/٢٩٨ من طبع أوربا) وكذلك قال طاش كبرى زادة ١/١٢٥٨ .

أشار اليه الرازي في شرح عيون الحكمة ١٩١ ــ أ ، وقال عنه المؤرخون : « انه لم يتمه» (انظر ابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ والذهبي في تاريخ الاسلام ٢٨/١٥٥ والصفدي ٤/٢٥٦ .

* * *

---

(١) انظر تسمية العرب علم الفلك بعلم الهيئة في كتاب علم الفلك تاريخه عند العرب ، كارلو نلينو ص ٢٣ .

٧١ ــ شرح (القانون لابن سينا) :

لهذا الشرح اسمان آخران هما : « شرح كليات القانون » و « حل شكوك القانون » • وله نسخ خطية في دمشق (الظاهرية ط ١٧ ــ ١٨ ــ ١٩ و ٣١٤٢ عام) وباريس (٢٩٣٦ و ٢٩٣٧) وبودليانا (١/٥٢٥ ، ٧٠٨) وجوتا (١٤٦٦) واستانبول (آياصوفيا ٤٨٥٠) ويونيفرسيته (٣٥٢٢ و ٣٦٨٥) (انظر مؤلفات ابن سينا للدكتور جورج قنواتي ص ٢٠٤) •

وصنف المرفق كتابا للرد على شرح الرازي (كشف الظنون ٢/١٣١٢) وكذلك رد عليه عبد اللطيف البغدادي في كتابه « الرد على ابن الخطيب في شرحه بعض كليات القانون » (ابن ابي أصيبعة ٢/٢١٢) • ونقض أفضل الدين الخونجي ــ تلميذ الرازي ــ شرح استاذه فانتصر للرازي يعقوب بن اسحق الطبيب (كشف الظنون ــ طبع أوربا ٤/٤٩٩) •

وعليه حاشية لاحمد بن ابي بكر بن محمد النجحواني المتوفى سنة ٦٥١ هـ (باريس ١٩٣٦) •

أحال الرازي الى هذا الشرح في كتابه « المباحث الشرقية » (٢/١٦٠ ، ٤٠٩) وأشار اليه ابن خلكان ٣/ ٣٨٢ واليافعي ٤/٨ وابن العبري ص ٤١٩ وابن شهبة (ورقة ٤٤) والقفطي ص ١٩١ وقال « لم يتمه » والبغـــدادي ٢/١٠٧ •

* * *

٧٢ ــ الطب الكبير (او الجامع الكبير) :

أحال اليه الرازي في كتبه كالتفسير الكبير ٢٠/٧٥ والأربعين ص ١٣٣ وأسرار التنزيل ١٨ ــ ب والمباحث المشرقية ١/٣١١ وشرح عيون الحكمة ١٧٢ ــ ب و ١٧٥ ــ أ • وذكره القفطي ص ١٩١ والذهبي (تاريخ الاسلام ٢٨/١٥٠) وقال ابن ابي أصيبعة ٢/٣٠ والصفدي ٤/٢٥٥ : « لم يتم » •

* * *

٧٣ ــ (رسالة في علم) الفراسة :

قال طاش كبرى زادة : « ومن الكتب المؤلفة في الفراسة كتاب الامام فخر الدين الرازي في هذا العلم خلاصة كتاب ارسطاطاليس مع زيادات مهمة » (١/٢٧٣) .

أشار الى هذه الرسالة : ابن خلكان ٣/٢٨٣ واليافعي ٤/٨ وابن أبي اصيبعة ٢/٢٩ وحاجي خليفة ٢/١٤٤٥ والبغدادي ٢/١٠٨ وبروكلمان١/٦٦٩ ولها نسخ خطية في استانبول (آيا صوفيا ٢٤٥٧ مجموعات . هكذا في فهرست هذه المكتبة ، ومع ذلك فقد كتب في فهرس معهد المخطوطات أنها لأرسطو) وفاتح (٥٤٢٦ مجموعات . بعنوان « رسالة فراست ») وفي أفغانستان « رئاسة المطبوعات بكابل ــ أنظر مجلة معهد المخطوطات م ٢ ج ١ . مايو ١٩٥٦ ص ٢٥ ») وكامبرج (٤٦٨) والمتحف البريطاني (٩٥١٠) . وفي فهرس الكتب الفارسية بدار الكتب المصرية كتاب بعنوان « ترجمة كتاب مرآة الرجال في علم الفراسة للفخر الرازي » رقم ١ ولعله نفس هذا الكتاب ، لأن مرآة الرجال هذا لم أجد أحدا من المؤرخين نص عليها .

طبعت رسالة الفراسة في باريس سنة ١٩٣٩ مع ترجمة فرنسية للدكتور يوسف مراد . ويقول بروكلمان ان محمد راغب الطباخ طبعها باسم « جمل أحكام الفراسة » في مجموعة مع كتاب الفراسة لفيليمون (حلب سنة ١٣٤٧ هـ ــ ١٩٢٩ م) .

* * *

٧٤ ــ مسائل في الطب :

ابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ .

* * *

٧٥ ــ النبض :

القفطي ص ١٩١ وابن ابي أصيبعة ٢/٣٠ والصفدي ٤/٢٥٦ والذهبي في تاريخ الاسلام ٢٨/١٥٥ والبغدادي ٢/١٠٨ .

* * *

١١ ـ السحر والرمل والتنجيم :

٧٦ ـ الاحكام العلائية في الاعلام السماوية :

جاء في كشف الظنون « فارسي مختصر في الاختيارات النجومية ٠٠ ألفه للسلطان علاء الدين محمد بن خوارزم شاه ، ولذلك اشتهر بالاختيارات العلائية ثم عربه بعضهم » (١/١٩ وانظر أيضا ١/٣٥) ٠

له أسماء اخرى مثل : « الرسالة العلائية في الاحكام السماوية » (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ـ رسالة الفرقان ١/١٤٠ ـ ١٤١) و « الاختيارات العلائية في التأثيرات السماوية » (القفطي ص ١٩١) ٠

وقد ذكر هذا الكتاب أيضا في تاريخ الاسلام للذهبي ٢٨/١٥٥ وطبقات ابن ابي اصيبعة ٢/٢٩ ومفتاح السعادة ١/٢٧٦ وهدية العارفين ٢/١٠٧ وبروكلمان ١/٦٦٩ وتراث فارس ص ٣١١ ٠

له نسخ خطية في القاهرة (جامعة القاهرة ٧٥١ فا و ٨١٦ فا و ١٠١٨ فا) وكامبرج 4 - 3 .O واستنبول (فاتح ٥٣٠٨ مجاميع باسم « اختيارات لفخر الدين الرازي » ٠ وآياصوفيا ٢٦٨٩ وكوبريلي ١٦ ووهبي ٨٨٥ وروان كشك ١٧٠٥) وباريس (١٣٦٠ و ٢٥٢١ و ٢٥٩٢[1]) ٠

* * *

---

(١) ذكر ابن ابي اصيبعة والذهبي والبغدادي كتابا آخر ـ زيادة على هذا الكتاب اسمه « الاختيارات السماوية » ، غير اني اظنه وهما منهم ، وذلك لان حاجي خليفة قد اشار الى ان هذا الكتاب قد اشتهر باسم آخر هو « الاختيارات العلائية » فاذن للكتاب اكثر من اسم وقد يعضد ما قلته أن نسخ جامعة القاهرة قد كتبت عناوينها في بطاقة الفهرس هكذا : « الاحكام العلائية في الاعلام السماوية المعروف (او المشهور) بالاختيارات العلائية » فاذا فتحنا تلك النسخ وجدنا أن الرازي قد الف هذا الكتاب لخوارزم شاه كما يقول حاجي خليفة ووجدنا عنوان الاولى : « اختيارات العلائية في اختبارات العلائية » (ص ٢) ووجدنا عنوان الثانية : « الاختيارات العلائية في الاختيار » (هكذا العنوان في الاصل) السماوية ص ٣ ووجدنا عنوان الثالثة : في اخبار (هكذا العنوان في الاصل) السماوية ص ٣ فاختلاف اسم الكتاب من نسخة الى اخرى ومن كتاب تاريخي الى آخر واشتهاره باسم مخالف لاسمه الاصلي ـ كل هذا مع ان موضوعه واحد والملك المؤلف من اجله واحد يجعلنا نكاد نقطع بانه لا اكثر من كتاب .

٧٧ ـ (كتاب في) الرمـل :

ابن ابي اصيبعة ٢/٣٠ والقفطي ص ١٩٢ والذهبي في تاريخ الاسلا
٢٨/١٥٥ والاودني في طبقات المفسرين ٥٠ ـ أ .

*　　*　　*

٧٨ ـ السر المكتوم (في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم) :

انقسم الناس في نسبة هذا الكتاب الى الفخر الرازي الى ثلاثة أقسام

١ ـ فمنهم من قال انه له ، كابن خلكان ٣/٣٨١ واليافعي ٤/٨ والقفطي ص١٩١ والحافظ الذهبي(ميزان الاعتدال ٢/٣٢٤) والخوانساري (روضات الجنات ص ٧٠١) والشهرزوري ٢٩٤ ـ ب والصفدي ٤/٢٥٦ وطاش كبرى زادة ١/٣٠٢ (وان أبدى شكه في مكان آخر ١/٤٤٧) وابن تيمية (مجموعة الرسائل الكبرى ـ رسالة الفرقان ـ ١/١٤٠ و ١٦٦ وموافقة صحيح المنقول ١/١٩٤) .

٢ـ ومنهم من تردد كابن خلدون الذي يقول في المقدمة « وذكر لنا أن الامام الفخر بن الخطيب وضع كتابا في ذلك وسماه بالسر المكتوم ، وانه بالمشرق يتداوله أهله ، ونحن لم نقف عليه ، والامام لم يكن من أئمة هذا الشأن ـ فيما نظن ـ ولعل الامر بخلاف ذلك » (ص ٥٠٠) وحاجي خليفة الذي يقول : « قيل انه مختلق عليـه ، فلم يصح أنه له ، وقد رأيت في كتـاب أنه للحرالي » (كشف الظنون ٢/٩٨٩) والزبيدي في اتحاف السادة البررة) أنظر مؤلفات الغـزالي للدكتور عبـد الرحمن بدوي ص ٤٩٧) .

٣ ـ وهناك من يقطع بأنه ليس له ، كصاحب تحفة الارشاد (انظـر مؤلفات الغزالي ص ٤٩٧) . وصاحب الفوائد البهية (انظـر التعليق الموجود في هامش الصفحة ٤٢٦ من الجزء الرابع من لسان الميزان) والسبكي الذي يرد على شيخه الذهبي ويقول :

« وقد عرفناك ان هذا الكتاب مختلق عليه ، وبتقدير صحة نسبته اليه ليس يسحر ، فليتأمله من يحسن السحر » (طبقات الشافعية ٢/٣٦) .

أما أنا فقد عثرت على ثلاثة نصوص في مؤلفات الرازي الصحيحة تثبت أن هذا الكتاب للرازي :

١ ــ قال في الملخص « الكلام المستقصى فيه (أي في السحر) مذكور في كتابنا الذي سميناه بالسر المكتوم » (١٦١ ــ أ) .

٢ ــ قال في شرح الاشارات « ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت راغبا في التحقيق » (٢/١٤٣) .

٣ ــ قال في شرح عيون الحكمة : « ان أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس . فقد استقصينا فيه (هكذا) في المقالة الاولى من السر المكتوم » (١٧٧ ــ أ) .

وقد اطلعت على هذا الكتاب في مكتبة الاوقاف بحلب (المخطوط ١٣٤١) فوجدت اسلوب الرازي وتعبيراته جلية ظاهرة ووجدته يقول في مقدمته « أما بعد ــ فهذا كتاب تجمع فيه ملخص ما وصل الينا من علم الطلسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب مع التبري عن كل ما يخالف الدين واليقين ، والتكلان على الله » .

فاذن كانت حماسة السبكي في الدفاع لا معنى لها ما دام الرازي يقر بأنه « كتابه » وبأنه في « السحريات » .

وقد رد على الرازي الشيخ زين الدين سريجا بن محمد الملطي المتوفى سنة ٧٨٨ هـ في كتاب سماه « انقضاض البازي في انفضاض الرازي » (كشف الظنون ١/١٨٤ و ٢/٩٨٩) .

للسر المكتوم ــ عدا نسخة حلب ــ نسخ أخرى مخطوطة في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٥٦ ولهذه النسخة فيلم في معهد المخطوطات . وعاشر

أفندي ٥٧٣ نجوم وجفر وكوبريلي ٩٢٥ نجوم • وآياصوفيا ٢٧٩٦ أوعية ! !) وجامعة ابروين (٢٥٦) وبرلين (٥٨٨٦) وباريس (٢٦٤٥) وليدن (٨١) وفلورنسا (٣١٩) واكسفورد (عدة نسخ) والمتحف البريطاني الشرقي (٩١٤٧) وبشاور (١٩٣٠) وجاريت (٩٣٣) وبودليانا (عدة نسخ) •

وقد طبع هذا الكتاب في بومباي بالهند ، وأشار اليه بروكلمان ١/٦٦٩•

* * *

٧٩ ــ منتخب درج تنكلوشا[1] (أو دونكلوشا) :

ذكر هذا الكتاب القفطي ص ١٩١ وابن ابي أصيبعة ١/٢٩ والصفدي ٤/٢٥٦ الذي سماه « منتخب درج تنكلوشا » ثم أردف قوله « وقيل انه شرحها » •

* * *

١٢ ــ كتب عامة ودوائر معارف

٨٠ ــ اعتقاد فرق المسلمين والمشركين :

لم يذكر في كشف الظنون ، رغم أن الشيخ مصطفى عبد الرازي يقول : « هذا الكتاب ورد اسمه في كشف الظنون » (أنظر المحاضرة التي ألقاها في مؤتمر الأديان المنعقد بليدن سنة ١٣٥١ هـ ــ ١٩٣٢ م ، والموجودة في أوائل نشرة الدكتور علي سامي النشار لكتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ١٣) •

لم أجد أحدا أشار اليه بهذا الاسم سوى بروكلمان ١/٦٦٨ • أما باقي

---

(١) في بعض المصادر العربية القديمة ان تنكلوشا حكيم فارسي ، وقد حقق نلينو انه توكرس اليوناني ، (ص ٢٠١ من علم الفلك تاريخه عند العرب طبع روما سنة ١٩١١) وذكر اختلاف الناس في اسم هذا الحكيم وشخصيته (ص ١٩٦ وما بعدها) وأشار الى ان الكتاب الموجود الآن في بعض خزائن أوربا باسم (درج الفلك) لتنكلوشا ، انما هو مما اصطنعه ابن وحشية بل ابو طالب الزيات (ص ٢٠٣) •

المؤرخين فسموه كتـاب « الملل والنحل » أنظـر ابن أبي أصيبعة ١/٢٩ والصفدي ٤/٢٥٥ وابن شهبة (ورقة ٤٤) والذهبي في تاريخ الاسـلام ٢٨/١٥٥ وابن العماد في شذرات الذهب ٥/٢١ والبغدادي في هدية العارفين ٢/١٠٨ ٠

له نسختان خطيتان الاولى في القـاهرة (التيمورية ــ عقائد ١٧٨) والثانية في ليدن (٥٨٥ مخطوطات عربية) ٠ وقد نشره الدكتور علي سامي النشار في القاهرة سنة ١٩٣٨ م ٠

* * *

٨١ ــ جـامع العـلوم :

هو دائرة معارف ألفهـا بالفارسية سنة ٥٧٤ هـ ــ ١١٧٨ م للسلطـان علاء الدين خوارزمشاه (انظر كشف الظنون ٢/٥٦٥ وتاريخ الادب في ايران ــ براون ــ ص ٦١٥) ، ويشتمل على أربعين علما هي :

١ ــ علم الكلام	٢ ــ أصول الفقه	٣ ــ الجدل
٤ ــ الخلافيات	٥ ــ المذهب	٦ ــ الفرائض
٧ ــ الوصايا	٨ ــ التفسير	٩ ــ الاعجاز
١٠ ــ علل القراءات	١١ ــ الاحاديث	١٢ ــ أسماء الرجال
١٣ ــ التواريخ	١٤ ــ المعاني	١٥ ــ النحو
١٦ ــ التصريف	١٧ ــ الاشتقاق	١٨ ــ الامثال
١٩ ــ العروض	٢٠ ــ القوافي	٢١ ــ بديع الشعر
٢٢ ــ مشكلة(١)	٢٣ ــ المنطق	٢٤ ــ الطبيعيات
٢٥ ــ التعبير	٢٦ ــ الفراسة	٢٧ ــ الطب
٢٨ ــ التشريح	٢٩ ــ الصيدلة	٣٠ ــ علم الخواص
٣١ ــ علم الاكسير(٢)	٣٢ ــ معرفة الاحجار(٣)	٣٣ ــ الطلسمات

(١) فهرس ليدن ــ المعنى ٠

(٢) الاكسير ــ الكيميـاء ٠

(٣) الاحجار الكريمة كالياقوت والعقيق ٠

٣٤ ــ الفلاحة　　٣٥ ــ قلع الآثار　　٣٦ ــ البيطرة

٣٧ ــ البزاة　　٣٨ ــ الهندسة[١]　　٣٩ ــ المساحة

٤٠ ــ علم جر الاثقال

(انظر نسخة دار الكتب المصرية ٢١ مجاميع ف الكتب الفارسية ، والعقد المذهب في طبقات المذهب لابن الملقن الاندلسي ٧٤ ــ ب وفهرس ليدن ١٦ تحت اسم « جوامع الكلم وسر المكتوم ») .

أما وصفه في فهرس الكتب الفارسية في المتحف البريطاني (رقم ١٤٢) فيختلف عما أوردناه سابقا في الاسماء والترتيب والعدد : فبدل المعاني ــ المغازي ، وبدل بديع الشعر ــ بدائر الشعر والنثر ، وبدل معرفة الاحجار ــ الجواهر[٢] . وينقص علم البيطرة ، وتزيد العلوم التالية :

١ ــ حساب الهوائي　٢ ــ حساب الهند　٣ ــ علم الوفق والاعداد

٤ ــ علم المعاينة　٥ ــ الموسيقى　٦ ــ الهيئة

٧ ــ الاحكام　٨ ــ الرمل　٩ ــ العزائم

١٠ ــ الالهيات　١١ ــ مقالات أهل العالم　١٢ ــ الاخلاق

١٣ ــ السياسات　١٤ ــ تدبير المنزل　١٥ ــ علم الآخرة

١٦ ــ علم الدعوات　١٧ ــ آداب الملوك

وفي نظري أن نسخة المتحف البريطاني هي كتاب « حدائق الانوار » الآتي ذكره والذي يشتمل على ستين علما ، لا « جامع العلوم » الذي يشتمل على أربعين فقط . وكل ما في الامر أن علوما أربعة سقطت من النسخة المشار اليها .

ولجامع العلوم نسخ أخرى في استانبول (آياصوفيا ٣٨٣٣ ونوري

---

(١) فهرس ليدن ــ المهندسين .

(٢) يتفق في هذه الاختلافات مع فهرس ليدن أيضا .

عثمانية ٣٧٦٠) وحيدرآباد (أصفية ٨٥ متفرقات) وباريس (المكتبة الاهلية ١٣٩٥) • أشير اليه في هدية العارفين ٢/١٠٧ •

* * *

٨٢ ـ حدائق الانوار :

هذا الكتاب ككتاب « جامع العلوم » موسوعة علمية ألفها الرازي لخوارزم شاه باللغة الفارسية ، مع فارق واحد وهو أنه يحتوي على ستين علما بينما جامع العلوم يضم أربعين •

جاء في وصفه في فهرس الكتب الفارسية في المتحف البريطاني (رقم ١٤٣) ما يفيد أنه يحتوي على نفس العلوم الموجودة في جامع العلوم (من نسخة المتحف البريطاني) مع اضافة ثلاثة علوم أخرى في مواضع متفرقة وهي :

١ ـ علم آلات الحرب
٢ ـ علم الجبر والمقابلة
٣ ـ علم الارتماطيقي (الرياضة) •

وله نسخ أخرى في استانبول (آياصوفيا ١٧٥٩ وأسعد أفندي ٢٥٥٩) وحيدر آباد (٧٧ متفرقات و ٢٧ فلسفة) •

ذكره حاجي خليفة ٢/٦٣٣ والخوانساري في روضات الجنات ص ٧٠٠ والبغدادي في هدية العارفين ٢/١٠٨ وبروكلمان (الملحق) ١/٩٢٣ •

* * *

٨٣ ـ الرياض المونقة (في الملل والنحل) :

وهو غير اعتقادات فرق المسلمين والمشركين الآنف الذكر • أشار اليه الرازي في التفسير ١٧/٧٧ ، وذكره القفطي ص ١٩٢ وابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ والصفدي ٤/٢٥٥ والبغدادي ٢/١٠٧ •

* * *

٨٤ ـ اللطائف الغياثية (١) :

ألفه بالفارسية ورتبه على أربعة أقسام : الاول في أصول الدين والثاني في الفقه والثالث في الاخلاق والرابع في الدعاء.وذكره ابن ابي أصيبعة ٢٩/٢

---

(١) أعتقد ان من الثابت تأليف الرازي لكتاب بهذا العنوان نظرا الى ان ثلاثة من أقدم المؤرخين لحياة الرازي (القفطي ، ابن ابي اصيبعة ، الصفدي) ذكروا هذا الكتاب . بيد ان هناك ما يجب الاشارة اليه . فقد ذكر بروكلمان (الملحق ٩٢٣/١) انه منسوب خطأ الى فخر الدين الرازي وقد اخذ هذا القول عن فهرس المتحف البريطاني (فارسي ـ ٧٠٢) الذي ابدى شكه في صحة نسبة هذا الكتاب الى الفخر لان النسخة الموجودة في لندن ـ وان كتب على ظاهرها مرتين « لطائف غياثية أو تصنيفات امام فخر الدين الرازي » ـ فقد ذكر في أوائل المخطوطة انه مقدم الى السلطان محمد بن ملكشاه الذي حكم من سنة ٤٩٨ ـ ٥١١ هـ أي ان هذا السلطان مات قبل ولادة الرازي بأكثر من اربعين سنة ، هذا الى ان عنوان « لطائف غياثية » ليس بموجود في مقدمة الكتاب . وعلى هذا الاساس قال الفهرس انه ليس من الممكن ان يكون مؤلف هذا الكتاب هو فخر الدين الرازي .

وفي التيمورية (بدار الكتب المصرية ـ ١١٢٦) نسخة تماثل نسخة المتحف البريطاني ، فقد رجعت اليها فوجدت على الورقة الاولى المضافة عند التجليد ما يلي : « اللطائف الغياثية وهو كتاب للفخر الرازي الفه باسم غياث الاسلام ابي الفتح محمد بن ملك شاه . أورد فيه لطائف ونكتا تعين في امر الدين ورتبه على ثلاث مقالات : الاولى في فضيلة العلم والثانية في تعريف الدلالة الدالة على وجود الصانع العليم . والثالثة في كيفية دلالة احوال الانسان على وجود الخالق القديم . وهو بالفارسية ويقال ان اسمه اللطائف الغيانية » . والكتاب فيه تقطيع وخروم الا اني استطعت ان ارى اسم « غياث الاسلام والمسلمين سلطان السلاطين في العالمين ظل الله في الارض ابو الفتح محمد ابن ملك شاه امير المؤمنين (٢ ـ ب) . والذي ننتهي اليه ان نسختي المتحف البريطاني ودار الكتب لا يمكن أن تكونا للرازي الذي جاء بعد غياث الدين بوقت طويل .(انظر وفاة غياث الدين في البداية والنهاية ١٨٠/١٢) وايضا لو فرضنا ان الكتاب الذي يشير اليه حاجي خليفة باسم « اللطائف الغياثية » هو الذي الفه الرازي لقطعنا جازمين بان هاتين النسختين ليستا هما اللطائف الغياثية المقصودة نظرا لاختلاف الموضوعات والابواب . ولا ادري بعد هذا هل النسخ الموجودة في استانبول (ايا صوفيا ٢٣٤١) وحيدر آباد (اصفية ٢٩٣) وبانكيبور ـ مماثلة لنسخة التيمورية ، أم مطابقة لما وصفه كشف الظنون ؟ .

والقفطي ض ١٩٢ والصفدي ٤/٢٥٥ والبغدادي ٢/١٠٨ ، أما حاجي خليفة فقد أهمل اسم المؤلف ٢/١٥٥٣ .

* * *

٨٥ ـ مناظرات الفخر الرازي :

هذه المناظرات تصوير لما جرى بينه وبين العلماء في بخارى وسمرقند وخجند وناكت (ص ٢) حول مسائل في العقيدة والفلسفة وأصول الفقه والفقه . وأرى ان هذه المناظرات قد حدثت بين سنتي ٥٨٠ و ٥٩٠ هـ لأن احداها حصلت سنة ٥٨٢ هـ في بخارى (ص ٢٠) ثم ذكر (ص ٣٤) أنه ذهب الى سمرقند وبقي عدة سنين ثم عاد الى بُخارى .

ذكرت في تذكرة النوادر ص ١٤٥ وبروكلمان ١/٦٦٨ و Shorter Encyclopaedia of Islam, P. 470 وعقود الجوهر ص ١٤٩ وكتب عنها بول كراوس في مجلة Islamic Culture XII, (1938) P. 131

ولهذه المناظرات نسخ خطية في القاهرة (التيمورية ١٣٠ معالم) وحيدر آباد (أصفية ١٢ مجاميع) واستانبول (كوبرلي ١٦٠ رسائل ، ويكي جامع شريف ١١٨١) .

* * *

٨٦ ـ الوصية :

يوجد نصها في طبقات الشافعية للسبكي ٥/٣٧ وعيون الانباء لابن أبي اصيبعة ٢/٢٧ وتاريخ الاسلام للذهبي ٢٨/١٥٦ . وأشار اليها بروكلمان ١/٦٦٨ .

ولها نسختان منفصلتان واحدة في استانبول (أسعد أفندي ٣٧٧٤) باسم (الوصية منظور ومنثور) وأخرى في برلين (٣٩٨٩) .

* * *

١٣ ـ كتب مجهولة الموضوع

٨٧ ـ تهذيب الدلائل وعيون المسائل :

هذا الكتاب اما في علم الكلام أو الفلسفة لأن الرازي ذكره في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » كأحد الكتب التي رد بها على الفلاسفة وشرح فيها أصول الدين ، مع نهاية العقول والمباحث المشرقية وغيرهما ..

وقد أشار الى هـذا الكتاب ابن خلكان ٣/٣٨١ ومرآة الجنان ٤/٧ وعقد الجمان (الجزء ١٧ القسم الثاني الورقة ٣٢٣) والسبكي ٥/٣٥ ومفتاح السعادة ١/٤٤٧ وكشف الظنون ١/٥١٥ وهدية العارفين ٢/١٠٧ .

* * *

٨٨ ـ جواب الغيلاني :

ذكره القفطي ص ١٩١ .

وأظنه كتابا في الفلسفة أو علم الكلام ، لأن الفريد الغيلاني (الذي أراه هو المقصود) كان يقرأ عليه الناس كتب الرازي الفلسفية .

* * *

٨٩ ـ الرعاية :

ابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ وهدية العارفين ٢/١٠٨ .

وقد يكون في التصوف .

* * *

٩٠ ـ (رسالة في) السؤال :

ذكره القفطي ص ١٩١

وقد يكون في الجدل وآداب البحث .

* * *

٩١ ـ (الرسالة) الصاحبية :

ابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ والقفطي ص ١٩٢ •

* * *

٩٢ ـ (الرسالة) المجدية :

ابن ابي أصيبعة ٢/٢٩ والقفطي ص ١٩٢ والبغدادي ٢/١٠٧

* * *

٩٣ ـ نفثة المصدور :

القفطي ص ١٩٢ وابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ والصفدي ٤/٢٥٥ والبغدادي ٢/١٠٨ •

ويجوز أن تكون في الطب ، اذا أريد بالمصدور الذي يشكو من صدره من سل أو غيره ، ويجوز أيضا أن تكون في التصوف أو التأملات •

* * *

المجموعة الثانية

الكتب المشكوك فيهـا

١ ـ عـلوم القرآن

٩٤ ـ اسئلة القرآن :

بهذا العنوان كتاب لمحمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي صاحب مختار الصحاح الذي يلقب « بفخر الدين » أيضا (روضات الجنات ص ٧١ وكتاب « صاحب مختار الصحاح » تأليف عبد الله مخلص ص ٥) ، ولم يذكر أحد من المؤرخين القدامى كتابا للفخر الرازي ـــ المقصود بهذه الدراسة ـــ بهذا الاسم•غير انبروكلمانذكر للرازيكتابا بعنوان« الاسئلة المفهمة والاجوبة المفحمة » (الملحق ١/٩٢٢) وجميل النظم ذكر أيضا للرازي كتابا بعنوان

« الاسئلة المفحمة والاجوبة المفهمة » (عقود الجوهر ص ١٤٩) • ومصدر هذا العزو ـ كما أعتقد ـ خطأ الفهارس وتشابه الاسمين : فهناك نسخة في برلين (٩٧٨) باسم « أسئلة شريفة وأجوبة منيفة لفخر الدين محمد ابن ابي بكر بن عبد القادر الرازي » وأخرى في استانبول (أسعد أفندي ١٦) باسم « أسئلة القرآن للامام الرازي » ، بل دفع تشابه الاسمين الى أن يقال في فهرس (ولي الدين ٤٦) : « الاسئلة والاجوبة للامام فخر الدين محمد ابن عمر الرازي » •

على أن فهارس أخرى عزت هذه الرسالة بصورة صريحة الى صاحب مختار الصحاح : ففي فهرس عاشر (١٤) : « أسئلة القرآن لأبي بكر محمد ابن الرازي ٦٦٠ » وفي جوليلى على « أسئلة القرآن وأجوبتها لشمس الدين أبي بكر بن محمد الرازي » (يلاحظ خطأ مطبعي في كلا الاسمين الاخيرين)•

* * *

٩٥ ـ البرهان في قراءة القرآن :

لم يذكر الا في كشف الظنون ٢٤١/١ ، وهدية العارفين ١٠٧/٢ ، وهما كتابان متأخران كثيرا عن وفاة الرازي •

* * *

٩٦ ـ التفسير الواضح :

قال طاش كبرى‌زادة : « ومن الكتب الوجيزة في التفسير تفسير الواضح للامام الرازي » (٣٣٨/١) • ولكني أشك فيما قاله بعد أن مر ـ أثناء الكلام على التفسير الكبير ـ أن برهان الدين النسفي المتوفى سنة ٦٨٧ قد اختصر التفسير الكبير في كتاب سماه « الواضح » •

* * *

٩٧ ـ التفسير الوسط :

قال الخوانساري : « وله في التفسير ثلاثة كتب كبير ووسط وصغير » (روضات الجنات ص ٧٠٠) •

ونحن نعلم أن للفخر في التفسير كتابا كبيرا هو « مفاتيح الغيب » وآخر صغيرا هو « اسرار التنزيل » ، وقد مر ذكرهما .

أما التفسير الوسط فاني لم أجد من يشير اليه الا الخوانساري .

* * *

٩٨ ـ (رسالة في) معاني المتشابهات :

توجد في استانبول (آياصوفيا ٣٨٣٣ ـ ملحقة بجامع العلوم) ، ولم أعثر على ذكر لها في كتاب للرازي أو لغيره .

* * *

٢ ـ علم الكلام

٩٩ ـ الانوار القوامية في الاسرار الكلامية :

نسختان في استانبول (بشير آغا ٢٢٣ علم الكلام دلالة لي ٢١٥٢ علم الكلام) والاخيرة كتب اسمها هكذا : « كتاب المحصل المسمى بالاسرار الكلامية والانوار القوامية لفخر الدين الرازي » ولم أجد في غير هذا الموضع من سمى المحصل بهذا الاسم .

لم يشر الى هذا الكتاب أحد من القدماء ولا المحدثين الاصاحب « الذريعة في تصانيف الشيعة » (٢/٤٣٩) الذي قال : لعلها لميرزا قوام الدين الرازي الطهراني أو ميرزا قوام الدين السيفي القزويني .

* * *

١٠٠ ـ (رسالة في) التوحيد (او كلمة التوحيد) :

من نسخها اثنتان في استانبول (راغب ١٢٨٩ وفاتح ٥٤٢٦) واخالها التي ذكرها بروكلمان ١/٦٦٨ باسم « رسالة في تفسير لا اله الا الله » وقال ان لها نسخة في برلين (٢٤٢٥) .

* * *

١٠١ ـ الجمل في الكلام :

لم يذكرها الا حاجي خليفة ٢/٦٠٥ والبغـدادي ٢/١٠٧ ، وهي من المتأخرين • ولها نسخة في برلين (٥١٦٤) •

* * *

١٠٢ ـ سراج القلوب :

ذكره القفطي ص ١٩١ • وجاء في كشف الظنون : « فارسي على طريق السؤال والجواب » (٢/٩٨٣) ولكن حاجي خليفة لم يذكر مؤلفه •

وجاء في فهرس المتحف البريطاني (فارسي ١٢٣١) أن موضـوعاته أسئلة وجهت الى النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وأجوبتها ، وهذه الاسئلة عن خلق السموات والارضين والجنة والنار ونهاية العالم وتاريخ الانبياء • وذكر الفهرس أنه نسب الى أبي بكر بن عبد الله بن شادر الاسدي الرازي •

وبما أن القفطي وحـده انفرد بذكره ، وبما أن الرجل الذي نسب اليه ـ في المتحف البريطاني ـ يحتمل اسمه الابهـام • فاني أتوقف في قبول هذا الكتاب أو رفضه •

* * *

١٠٣ ـ شرح ابيات الشافعي الاربعة في القضاء والقدر :

ذكره الصفدي وقال بعد ذلك « أظنه كتاب القضاء والقدر » (٤/٢٥٥) وهو كتاب « الجبر والقدر » الذي مر الحديث عنه •

وأبيات الشافعي الاربعة هذه هي التي تبدأ بقوله : « وما شئت كان وما لم تشأ •• » والتي ذكرها الرازي وشرحها في كتابه « مناقب الامام الشافعي » (ص ٤٢ ـ ٤٤) • فهل له شرح آخر أم أن الموجود في المناقب هو المقصود ؟ •

* * *

١٠٤ ـ شرح الارشـــاد :

أورد الرازي في كتابه « نهاية العقول » أثناء كلامه على « المدركية » ما يلي : « وان أخر الله تعالى في الاجل استقصينا البحث عنها في شرحنا لكتاب الارشاد » (١/٢٤٦ ــ أ) . غير ان أحدا من المؤرخين لم يذكر هذا الشرح ، ولا الرازي أحال عليه في كتبه الاخرى مع أن كتاب « نهاية العقول » قد ألفه قبل موته بحوالي عشرين سنة ألف خلالها كتبا كثيرة . فهل ألف الرازي هذا الكتاب فضاع أو أهمل شأنه ، أم لم يؤلفه بل كل ما في الامر ان الرازي كان ينوي أن يؤلفه ، فحالت دون ذلك حوائل ؟

* * *

١٠٥ ـ (رسالة في) شرح البراهين القائمة على ابطال التسلسل :

لها نسخة في استانبول (عاشر أفندي ١٩١ ــ عقائد وكلام) وأشار اليها جميل العظم (عقود الجوهر ص ١١٩) .

* * *

١٠٦ ـ (كتاب في) الكلام :

نسخة في استانبول (آياصوفيا ٢٢٥٧) وأراه أحـــد الكتب الكلامية الاخرى ، فاسمه غير محدد .

* * *

١٠٧ ـ مختصر في علم اصول الدين :

نسخة في استانبول (ولي الدين ٢١٤٧) .

* * *

١٠٨ ـ الملخص في اصول الدين :

نسخة في استانبول (قليج علي ٣١٣ أصول الفقه) ، لم أجدها مذكورة في أي كتاب من الكتب التي أرخت للرازي ، ولا يبعد أنها أحد كتبه الكلامية وقد ضاع عنوانه .

* * *

١٠٩ ـ (رسالة في) نفي الحيز والجهة :

لم أجد ذكرها الا في كتاب بروكلمان ١/٦٦٩ ، وأظنها جزءا مقتطعا من أول كتاب « أساس التقديس » الذي سبق في المجموعة الاولى .

*   *   *

٣ ـ الفلسفة والمنطق

١١٠ ـ (رسالة في) حكمة الموت :

لها نسخة في استانبول (آياصوفيا ٤٨٤١ مجموعات) لم أجد من أشار اليهـا الا بروكلمان[١] (الملحق ١/٩٢٣) وجميل العظم (عقود الجوهر ص ١٤٩) ولعلها المذكورة في فهرس حيدرآباد (٣١ مجاميع) باسم « رسالة دربيان موت » وهي الكتاب الآتي .

*   *   *

١١١ ـ (رسالة في) دربيان موت (معناها في بيان الموت) :

ذكرت في فهرس حيدرآباد (مجاميع ـ ٣١) ولم يشر اليها أحد من المؤرخين ، وقد تكون هي الرسالة السابقة .

*   *   *

١١٢ ـ در حقيقي مرك واحوال الروح (بالفارسية) (معناها : في حقيقة الموت واحوال الروح) :

لم أجد أحدا يذكره كتـابا للرازي الا بروكلمان ١/٦٦٩ عن مشهد (٢/٣١ ـ ١٠٩) .

*   *   *

١١٣ ـ سردر المستجلي لجزء وجوده الكلي :

لم يذكره الا بروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) ـ عن سباط ٤٨ (٩) .

*   *   *

---

(١) انظر ما كتبته حين تكلمت عن كتاب « رسالة في زيارة القبور » في المجموعة الاولى .

١١٤ ـ شرح الشفاء (لابن سينا) :

قال الصفدي : « وكان الشيخ ركن الدين بن القريع يقول : انه ـ أي الرازي ـ شرح الشفاء لابن سينا ، وكان يزعم أنه كان في كتب والده بالمغرب ، مجلد شرح الهيات الشفاء ، وان كان هذا صحيحا فأقل ما يكون في خمس وعشرين مجلدة[١] » ، (الوافي ٤/٢٥٦) ،

* * *

١١٥ ـ شرح النجاة (لابن سينا) :

نسخة في استانبول (أياصوفيا ٢٤٣١ حكمة) وعنها صور فيلم محفوظ في معهد المخطوطات ، ونسخة أخرى في بوهار (٣١٦) ، وقد ذكر هذا الشرح بروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) والدكتور جورج قنواتي الذي ذكر شرحا آخر للنجاة من تأليف محمد بن علي بن أبي نصر الاقصرائني[٢] النيسابوري ـ راغب رامبور ١/٣٩١ ـ ١٠٤ (انظر مؤلفات ابن سينا ص ٩٨) ،

بيد أني اطلعت على فيلم معهد المخطوطات فوجدت في الصفحة الثانية ما يلي : « قال الامام الاجل الكامل الفاضل فخر الملة والدين قطب الاسلام والمسلمين بقية المحققين محمد بن علي بن ابي نصر الاسفراييني .. » فلا شك ـ اذن ـ في ان هذه المخطوطة للنيسابوري لا للفخر الرازي الذي أقحم نتيجة استعجال المفهرس ـ كما أرى ـ اذ رأى عبارة « فخر الملة والدين » فظن أن المؤلف هو فخر الدين الرازي ،

وبما أني لم أطلع على مخطوطة بوهار فاني لم أستطع أن أبت في الامر ،

---

(١) في كلام الصفدي في تقدير الشرح مبالغة ظاهرة لان الهيات الشفاء ليست جزءا من خمسة وعشرين جزءا من أصل الكتاب ، بل هي تقدر بالخمس.

(٢) اظن هذا الرجل احد أحفاد الرازي ، فقد ورد في مقدمة الاستاذ زاهد الكوثري لكتاب « الفرقة المنيفة » ان من احفاد فخر الدين رجلا اسمه « الجمال محمد الاقسرائي » (ص ١٩) فلعله هو هذا .

وان كنت أرجح أن الرازي لم يشرح النجاة ، والا لاشتهر في كتب التاريخ التي تناولت حياته •

* * *

١١٦ ـ المختصرة في المنطق :

لم أجد اسم هذا الكتاب الا في لسان الميزان ٤/٤٢٩ •

* * *

١١٧ ـ (رسالة من) المنطق :

موجودة في استانبول (لالەلي ٣٧٧٤ مجاميع) •

* * *

٤ ـ التصوف

١١٨ ـ انس الحاضر وزاد المسافر :

كتاب في التصوف توجد نسخة منه في ليبزيج (٢٢٧) •

لم أجد من عدّه من كتب الرازي الا بروكلمان ١/٦٦٩ ومحمد شنب (ص ٢١٧) • ولعل هذا الكتاب هو الذي جاء ذكره في « الذريعة الى تصانيف الشيعة » باسم « أنس الخواطر » لأحمد بن مسكويه الرازي (٢/٤٧٧) •

* * *

١١٩ ـ (رسالة فخر الدين الرازي في) جواب السؤال عن دلالة كلمة الحلاج « انا الحق » :

لها نسخة في ليدن (٢٢٢٨) ، ولم يذكرها سوى بروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) ونسخة أخرى في دار الكتب المصرية (مجاميع تيمور ١٩٣ ـ ص ٨٥) وهي في حوالي ثلثي صفحة (٢٠ سطرا فقط مكتوبة بخط قليل النقط • وليست هذه الرسالة التيمورية في الواقع الا نصا مقتطعا من كتاب

الرازي « لوامع البينات » من قوله في صفحة ٢١٧ : « وما معنى قول الحسين ابن منصور » •• الى قوله في صفحة ٢١٨ « ذاكر الحق وشاكر الحق ») ولا يبعد أن تكون نسخة ليدن كنسخة المكتبة التيمورية ، وعندئذ يمكن أن يقال انه لا يوجد للرازي رسالة مفردة بهذا المعنى •

* * *

١٢٠ ـ زاد المعاد(١) (في التصوف) :

لم يذكره سوى بروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) وجميل العظم (عقود الجوهر ص ١٤٩) له نسخة في استانبول (آياصوفيا ٢٠٥٢/٣٦) •

* * *

١٢١ ـ (رسالة في) شرح الرباعيات في اثبات وحدة الوجود :

موجودة في استانبول (آياصوفيا ٣٨٢٣ ـ ملحقة بكتاب جامع العلوم) وأراها الرسالة التي ذكرها الدكتور علي سامي النشار باسم « رسالة في وحدة الوجود » (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٢) •

* * *

١٢٢ ـ مختار التحبير :

لم يذكره أحد من المؤرخين الا بروكلمان (١/٦٦٨ والملحق ١/٩٢٣) الذي قال انه شرح لأسماء الله الحسنى ، ولعله مختصر من التحبير في علم التذكير للقشيري وذكر أن له نسختين واحدة في باريس (١٣٨٣) وثانية في تونس (زيتونة ٣ ـ ١٣٥٣/٣٦) •

ولقد رجعت الى فهرس باريس (١٣٨٣) فوجدته يصف الكتاب على الوجه التالي : « •• عنوان الكتاب مكتوب مرتين (في الورقة الاولى

---

(١) انظر ما كتبته حين تكلمت عن « رسالة في زيارة القبور » في المجموعة الاولى •

والثانية) واسم المؤلف المكتوب على الكتاب هو فخر الدين أبو بكر محمد الرازي ، والكتاب شرح للتسعة والتسعين اسما من أسماء الله الحسنى مع مقدمة موجزة تدل على ان التحبير تأليف أبي القاسم عبد الكريم القشيري ، لكن كشف الظنون يخلو من كتاب بهذا العنوان للقشيري ، وانما الذي في كشف الظنون هو التخبير في علم التذكير للقشيري وهو يضم تسعة وتسعين فصلا كل واحد منها مختص باسم من أسماء الله . فمن المحتمل أن الرازي اختار هذا الكتاب من كتاب القشيري فيكون اذن عنوان المخطوط الحقيقي هو مختار التخبير » .

هذا ما جاء في وصف هذا الكتاب في فهرس باريس ، وأرى — من جانبي — أن مؤلف الكتاب قد يكون صاحب مختار الصحاح الذي يلقب بفخر الدين أيضا ، ذلك لأن اسم مؤلف مخطوطة باريس هو « فخر الدين أبو بكر محمد الرازي » ، وفخر الدين الرازي الذي تدرسه الآن هو محمد ابن عمر الرازي أما اسم صاحب مختار الصحاح فهو فخر الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، فلا يبعد أن كلمة « أبي بكر » تحولت خطأ فأصبحت قبل كلمة « محمد » . أما مخطوطة تونس : فاني حين رجعت الى وصفها في فهرس المكتبة الصادقية بجامع الزيتونة بتونس ١٣٥٣ (٦٢) ، لم أجد ذكرا لمختار التحبير ، بل وجدت عنوان الكتاب هو « شرح أسماء الله الحسنى » ، ومن جهة أخرى وجدت تقسيم الكتاب فيه مخالفا لتقسيم « لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات[1] » اذ الاول مؤلف من خمسة أقسام والثاني مؤلف من ثلاثة أقسام .

ولبعد نسختي باريس وتونس عن متناول يدي فاني لا أستطيع أكثر من ابداء الشك في صحة نسبتهما الى الرازي ، أما تحقيق المسألة علميا فليس في مقدوري الآن .

* * *

---

(١) الذي مر ذكره في المجموعة الاولى .

٥ ـ الجـدل

١٢٣ ـ رد الجـدل :

لم أجده الا في عقود الجوهر (ص ١٤٩) •

* * *

١٢٤ ـ عشرة آلاف نكتة في الجـدل :

نسخة في جوتا (٩٨٠) لم أجد أحدا من المؤرخين أشار اليها •

* * *

٦ ـ اصول الفقـه

١٢٥ ـ المحصل (في اصول الفقه) :

لم أجد ذكرا لهذا الكتاب الا في هدية العارفين ٢/١٠٨ •

* * *

٧ ـ ادب اللغة العربية وعلومهـا

١٢٦ ـ التبيان في المعـاني :

لم يذكره الا طاش كبرى زادة (مفتاح السعادة ١/٤٤٧) •

* * *

١٢٧ ـ درايـة الاعجـاز :

عده حاجي خليفة (٢/٧٣٠) والبغدادي (٢/١٠٧) من كتب الرازي ، مع أنهما ذكرا أيضا كتاب « نهاية الايجاز في دراية الاعجاز » ، ولا يبعد أن هذا الكتاب هو ذاك •

* * *

١٢٨ ـ شرح ديوان المتنبي :

لم يذكره الا الصفدي (الوافي ٤/٢٥٥) •

* * *

١٢٩ ـ شرح المفصل (للزمخشري) في النحو :

ذكره بعض المؤرخين وقالوا : انه لم يتمه (انظر القفطي ص ١٩٢ وسماه « المحصل في شرح المفصل » وابن أبي أصيبعة ٢/٢٩ والصفدي ٤/٢٥٥ والسيوطي في طبقات المفسرين ص ٣٩ وطاش كبرى زادة ١/٤٤٧ وحاجي خليفة ٢/١٧٧٤ وقال : « عليه تعليقة لأبي علي الشلوبين عمر بن محمد الاشبيلي الاندلسي المتوفى سنة ٦٤٥ هـ ») •

وشك في صحة هذه النسبة ابن خلكان ٣/٣٨١ واليافعي ٤/٨ والسبكي ٥/٣٥ •

* * *

١٣٠ ـ مؤاخذات النحاة :

قال ابن خلكان « وله مختصر في الاعجاز ومؤاخذات جيدة على النحاة » (٣/٣٨١) ونفس هذه العبارة نجدها في مرآة الجنان ٤/٨ وعقد الجمان (ج.١١ القسم الثاني الورقة ٣٢٣) • وقد ظن بعض المؤلفين كجميل العظم في عقود الجوهر ص ١٤٩ ـ أن عبارة « مؤاخذات جيدة على النحاة » عنوان لكتاب غير أني أرى أن هذا مستبعد ، لأن الامر لا يعدو ـ فيما أعتقد ـ أن ابن خلكان كان يقصد أن للرازي ، بالاضافة الى كتبه الاخرى ، مؤاخذات وملاحظات على النحاة بثها في كتبه كالمحرر والتفسير وشرح المفصل (ان صحت نسبته) ، وذلك كي يشير الى أن الرازي ، الى جانب آرائه في العلوم الاخرى ، كان له اسهام في علم النحو أيضا •

* * *

١٣١ ـ مختصر اعجاز الايجاز (للثعالبي) :

لم يذكره الا حاجي خليفة (كشف الظنون ١/١٣٠) •

* * *

١٣٢ ـ المنتخبات من كلام ظهير الدين محمد الفاريابي والامام الفخر الرازي والولى كاتبي وغيرهم من شعراء الروم :

قصائد شعرية فارسية موجودة في دار الكتب المصرية (الادب الفارسي ١٢٢ م) نسب الى الرازي منها قصيدة مؤلفة من سبعين بيتا تقريبا ، والامر في صحة نسبتها يحتمل القبول والرد •

* * *

٨ ـ التاريخ والسير

١٣٣ ـ بحر الانساب :

جاء في كشف الظنون (٢٢٤٨) : « بحر الانساب كتاب كبير لفخر الدين الرازي » وورد ذكره أيضا في هدية العارفين ٢/١٠٧ •

ومنه نسختان الاولى في جونا (١٧٥٥) والثانية في استانبول (أحمد الثالث ٢٦٧٧) وعن الاخيرة صور فيلم محفوظ في معهد المخطوطات جاء في وصفه : « رقم ٤٥٥ مختصر في علم الانساب ينسب للفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ أوله هذا مختصر في علم الانساب ، وهو في أنساب أولاد علي بن أبي طالب • نسخة كتبت سنة ٨٢٠ هـ نقلا عن نسخة المؤلف ٥٩٧هـ[1] « أي قبل وفاة الرازي بتسع سنين » •

* * *

١٣٤ ـ ذيل المشيخة الفخرية :

هو ملحق لكتاب « المشيخة الفخرية » الذي قيل ان الرازي ذكر فيه

---

(١) فهرس معهد المخطوطات ـ الجزء الثاني من التاريخ رقم ٤٥٥ .

شيوخه ، وسيأتي ذكره بعد قليل ، لم أجد ذكرا لهذا الكتاب الا في كشف الظنون (٥/٥٦٣ من طبع اوربا) وعقود الجوهر ص ١٤٩ ، لذا فأنا متردد في صحة نسبته .

* * *

١٣٥ ـ المسك العبيق في قصة يوسف الصديق :

كشف الظنون (طبعة أوربا ٥/٥٢٩ ولا يوجد في طبعة استانبول الاخيرة) وهدية العارفين ٢/١٠٨ . وهما كتابان متأخران جدا .

* * *

١٣٦ ـ المشيخة الفخرية (في ذكر مشايخه) :

لم أجده الا في كشف الظنون ٢/١٦٩٧ وعقود الجوهري ص ١٥٣ .

* * *

٩ ـ الرياضـــة

١٣٧ ـ مصادرات اقليـدس :

جاء ذكره في الوافي ٤/٢٥٦ والقفطي ص ١٩٢ وقال « شرح مصادرات أقليدس » وابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ وهدية العارفين ٢/١٠٨ . وكتاب العلم عند العرب ، تأليف الدوميلي (الترجمة العربية القاهرة ١٩٦٢ صفحة ١٨٧).

غير أني ـ مع تعدد هذه المصادر أشك في صحة هذه النسبة ، لأنني وجدت الرازي في المطالب العالية ٢/١٠٦ ـ ١٠٩ يذكر شرح ابن الهيثم للمصادرات دون أن يشير الى أنه ألف شيئا يتعلق بالمصادرات أو أنه شرحها ، والا لأحال الى ما كتبه . اذ الأولى ـ وكما هي عادته في كتبه ـ أن يشير الى ما ألفه لا الى تآليف غيره ـ وليس من المعقول أن يؤلف الرازي شيئا بعد المطالب العالية الذي حالت منيته دون اتمامه ، فلا يقال اذن : لعله ألف هذا الكتاب بعد تأليفه المطالب العالية .

* * *

١٠ ـ الطبيعة والطب

١٣٨ ـ حفظ البدن :

منه نسخة في استانبول (آياصوفيا ٣٦٩٤ طب) ولم يشر اليها أحد من المؤرخين فيما أعلم .

* * *

١٣٩ ـ الروض الاريض في علاج المريض :

ذكره بروكلمان (١/٩٢٤ الملحق) . وله نسخة في الخزانة التيمورية ملحقة بكتاب برء الساعة لمحمد بن زكريا الرازي (طب تيمور ١٦١) . ولم يتبين لي ثبوت صحة هذه النسبة ـ بالرغم من أنه قد كتب عليه « للامام فخر الدين الرازي » ـ ذلك لأنه لم يذكره أحد من المؤرخين من بين كتب الرازي بل لم أجده في الفهارس الاخرى منسوبا الى الرازي ، وقد زاد في الصعوبة أن الورقة الاولى منه فيها تقطيع وخروم مما يصعب معه محاولة استنتاج اسم المؤلف من المقدمة .

* * *

١٤٠ ـ سر الاسرار :

له نسخة في حيدر آباد (آصفية ـ ٢٨ مجاميع) . وفي استانبول (فاتح ٥٤١٢ مجامع) رسالة عنوانها « كتاب سر السر للامام الرازي » فلعلها هي تلك . وفي دمشق رسالة أخرى عنوانها بهذه الصيغة : « كتاب في الصنعة الالهية والحكمة الربانية في سر الاسرار في فضائل الاعشاب والاشجار تأليف العالم العلامة والعمدة الفهامة الفخر الرازي » (الظاهرية ـ عام ٦٩٧٤) على أن رسالة دمشق هذه ليست من كتب الرازي ـ كما أرى ـ لأنني قد وجدت لدى قراءتها ، ما يشعر أن المؤلف مصري من المتأخرين فقد جاءت فيها العبارة التالية : « ولقد قال من نقل هذا الكتاب الجليل انه نقله عن رجل حكيم كريم عليه اسمه العارف بالله تعالى الشيخ حسين بن عبد الله الرازي رضي الله عنه وذكر أنه وجد في فادوس من قبور مصر الفراعنة .. »

وتخللته أسماء أماكن وخضار ورجال تنم عن بيئة مصرية : كالمطرية والقلقاس والرجلة والدريني والشاذلي وبرقوق • ولعل المفهرس قرأ اسم « حسين ابن عبد الله الرازي فظنه الفخر ، فنسب هذا الكتاب اليه » •

ومما يزيد الامر اضطرابا ان ابن النديم (الفهرست ص ٥٠٤) ذكر من كتب محمد بن زكريا الرازي كتابين هما : الاسرار وسر الاسرار • فهل بعد هذا تكون رسالتا استانبول وحيدر آباد للرازي الطبيب أو للرازي الفخر أو لرازي آخر •

لم أجد من ذكر هذا الكتاب الا بروكلمان (الملحق ١/٩٢٤) وجميل العظم (عقود الجوهر ص ١٤٩) وسماه الاخير بـ « سر السر » فلعل مصدره فهرس مكتبة فاتح •

* * *

١١ ـ السحر والتنجيم

١٤١ ـ جداول بارواح لكل درجة من درجات الحيوانات واثرها واهميتها :

ذكرها بروكلمان (١/٩٢٣ الملحق) ولها نسخة في باريس (٢٥٩٩) •

* * *

١٤٢ ـ كراسة فيها مقدمات في علم التنجيم :

ذكرها بروكلمان ١/٦٦٩ • منها نسخة في ليدن (١٠٧٨) أولها : « فهذه أمور يجب أن تكون محفوظة على خاطر من يعاني صناعة النجوم » •

* * *

١٤٣ ـ الملخص في التنجيم :

لم أجد أحدا يذكر الا ابن طاووس الحسيني المتوفى سنة ٦٦٤ هـ (في كتابه : فرح المهموم في تأريخ علماء النجوم • طبع النجف بالعراق سنة ١٣٦٨ هـ ص ٢٠٤) وقد قال : ان الرازي ألفه لخوارزم شاه ومات وهو مسودة بخطه نحو ثلاثين كراسة •

وأنا أراه « السر المكتوم » الذي تكلمنا عليه فيما مضى ، لان الموضوع واحد والملك الذي الف الكتاب من أجله واحد ، ولانه قد ورد في مقـدمة السر المكتوم قول الرازي : « كتاب نجمع فيه ملخص ما وصل الينا •• » فلعل النسخة التي رآها ابن طاووس بلا عنوان ، فكانت كلمة « ملخص » سببا في اعتقاده ان الكتاب اسمه « الملخص » •

* * *

١٢ ـ كتب في موضوعات متفرقـة

١٤٤ ـ (رسالة في) الحكم على أسرار الكف وما تدل عليه وفي أحكام الخال وغير ذلك :

لها نسخ في القاهرة (دار الكتب ٢٣١٦ ـ و) ومن هذه النسخة يوجد فيلم في معهد المخطوطات • وبرلين (٤٢٥٨) والفاتيكان (٩٣٨/٥ ـ ١٤) وفهرس البستاني ١٩٣٦ (رقم ٩٧) : انظر بروكلمان (الملحق ٩٩٤/١) وبحث الدكتور قنواتي في كتاب « الى طه حسين » ص ٢١٣ •

وأنا غير واثق من صحة نسبتها الى الرازي لان احدا من المؤرخين لم يذكرها (عدا بروكلمان) ولانه قد ورد في نسخة القاهرة العبارة التالية : « صفة معجون المنبث الهاروفي لمحمد بن حسين الرازي » ، والرازي المعني بهذه الدراسة اسمه « محمد بن عمر بن الحسين » فلعل الامر لا يعدو احـدى مفارقات تشابه الاسماء •

* * *

١٤٥ ـ الدعوة الى طريق العـلم :

نسخة في استانبول (اسعد افندي ٣٥٦٥) لم يذكرها احد الا جميل العظم في عقود الجوهر ص ١٤٩ •

* * *

١٤٦ ــ (الرسالة) الفخرية في الوفق :

لم اجد اسمها الا في كشف الظنون ١/٨٧٩ وعقود الجوهر ص ١٤٩ ٠

* * *

١٤٧ ــ مقالات الامام فخر الدين الرازي :

توجد رسالة بهذا العنوان في دار الكتب المصرية (مجاميع تيمور ١٧٧ ٠ من صفحة ١ ــ ص ٥) وهي عبارة عن حكم مسجوعة مقسمة الى تسعة أبواب ، وفي آخرها هذه العبارة « تمت الرسالة المنسوبة الى الامام فخر الدين الرازي الهمام » ٠

لم أجد مؤرخا اشار اليها ، ولم أعثر على نسخة أخرى منها ٠

* * *

١٤٨ ــ الورد :

لم يشر اليه الا بروكلمان (١/٦٦٧) له نسخة مخطوطة في القاهرة (دار الكتب المصرية ــ قوله ٩ مجاميع) ٠ وقد اطلعت على هذه النسخة ، فداخلني الشك في صحة نسبتها اذ لم اجد فيها اسلوب الرازي ٠

* * *

١٣ ــ كتب مجهولة الموضوع

١٤٩ ــ التحبير في علم التعبير :

لم يذكر الا في كشف الظنون ١/٣٥٤ وهدية العارفين ٢/١٠٧ ٠

وفي كتاب مؤلفات الغزالي (ص ٢٩٣) وتحت القسم المخصص للكتب التي يرجح أنهـا ليست للغزالي ــ وان نسبت اليه ــ أشـار الدكتور عبد الرحمن بدوي الى كتاب بهذا الاسم وذكر ان منه نسختين في استانبول (قليج علي ١٣٢٦ ــ ١٢ وكوبريلي ٨٥٣ مجاميع) والاخيرة ناقصة ٠

لعل هذا الكتاب في تفسير الاحلام (تعبير الرؤيا) ٠

* * *

١٥٠ ـ تحقيق المصورات :

لم أجد اسمه الا في عقود الجوهر لجميل العظم (ص ١٤٩) •

* * *

١٥١ ـ التفصيل :

لم أر من عد للرازي كتابا بهذا الاسم الا سبط بن الجوزي في مرآة الزمان (٣٥٣/٨) • ولعل تصحيفا حصل لكلمة « التفسير » أو « تحصيل الحق » فحولت الى « التفصيل » خاصة وأن سبطا لم يذكر هذين الكتابين حين ذكر بعض كتب الرازي •

* * *

١٥٢ ـ تنزيل الافكار :

لم أجده الا عند الخوانساري (ص ٧٠٠ من روضات الجنات) الذي نقله عن كتاب سلم السموات للحكيم الكازروني •• وأراه لتلميذ الرازي ، أثير الدين الابهري الذي ألف كتابا اسمه « تنزيل الافكار في تعديل الاسرار » (الاعلام ٢٠٣/٨) •

* * *

١٥٣ ـ خلاصة الدلائل في تنقيح المسائل :

لهذا الكتاب نسخة في جوتا (٩٩٦) منسوبة الى فخر الدين الرازي • ولم أجد لها ذكرا في أي كتاب تاريخي ، ولعلها هي المنسوبة في دار الكتب المصرية الى حسام الدين علي بن أحمد بن مكي الرازي الفقيه الحنفي المتوفى سنة ٥٩٨ هـ ، والمعنونة أيضا بخلاصة الدلائل في تنقيح المسائل •

* * *

١٥٤ ـ دقائق الحقائق :

نسب هذا الكتاب الى الرازي في فهرس أصفية بحيدر آباد (٥١٥ مطبوع ومترجم الى الاردية) وجامعة أبروين (٢٦٢ ـ الهيات) ولم أجد من يذكره

الا بروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) ؛ ولعله لسيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ ؛ فقد ذكر له حاجي خليفة رسالة بهذا الاسم (كشف الظنون ٢/٧٥٨)٠

* * *

١٥٥ ـ الدلائل في عيون المسائل :

ورد ذكره في كشف الظنون ٢/٧٦٠ وهدية العارفين ٢/١٠٧ وسماه الصفدي ٤/٢٥٥ « عيون المسائل » ٠ ولا أدري هل هذا الكتاب هو الكتاب الذي هذبه الرازي وسماه « تهذيب الدلائل » ـ الذي مر ذكره ـ ، أم أنه كتاب آخر ؟ أم هو مختلق عليه ؟ ٠

* * *

١٥٦ ـ سداسيات الرازي :

لم يذكر هذا الكتاب الا البغدادي في هدية العارفين ٢/١٠٨ أما حاجي خليفة فقد ذكر العنوان فقط (كشف الظنون ٢/٩٨٢) ٠ ولم يشر الى اسم المؤلف ٠

وفي حيدر آباد (أصفية ٣٥٨) نسخة بالفارسية اسمها « ستين رازي »٠

* * *

١٥٧ ـ عمدة النظار وزينة الافكار :

ذكره ابن أبي أصيبعة ٢/٣٠ والبغدادي ٢/١٠٨ وذكرا أيضا كتاب « ارشاد النظار الى لطائف الاسرار » ٠ ولا أدري هل وهما أم ان هناك كتابين مستقلين ٠

* * *

١٥٨ ـ رسالة فرهب :

توجد في مكتبة فاتح (٥٤١٢ مجاميع) ، ولم أعثر لها على ذكر في مؤلف ٠

* * *

١٥٩ ـ المحاضر :

جاء ذكره في لسان الميزان ٤/٤٢٧ ولم أجده في غيره •

* * *

١٦٠ ـ المختص :

ذكره الصفدي ٤/٢٥٥ ، وقال « في مجلدين » • وأرى أنه تحريف لـ « الملخص » ، وخاصة وان الصفدي لم يذكر « الملخص » حين عدد كتب الرازي •

* * *

١٦١ ـ (رسالة) الصباح :

توجد في استانبول (آياصوفيا ٣٨٣٣ ملحقة بجامع العلوم) • ولم أعثر لها على ذكر في كتاب للرازي أو لغيره •

وأظنها في التصوف •

* * *

١٦٢ ـ (رسالة في) معنى الطهارة :

توجد في استانبول (أقسرايدة ٨٥٩) ، ولم أجد مؤلفا يذكرها • ولعلها في التصوف •

* * *

١٦٣ ـ منهاج الرضا :

يوجد في حيدرآباد (آصفية ١٢٨ علم الكلام) ولم يذكره الا بروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) • ولعله في التصوف رغم انه قد قيل في الفهرس انه في علم الكلام •

* * *

١٦٤ ـ نقد التنزيل :

قال حاجي خليفة : « قيل هو للامام الرازي » (كشف الظنون ٢/١٩٧٣)

أما البغدادي فقد عده من كتب الرازي دون أن يبدي شك (هدية العارفين ١٠٨/٢) •

* * *

١٦٥ ـ النوع الاول من المعـاني :

موجود في استانبول (لاله لي ٢٢٤٠ عقائد وكلام) ولم أر له ذكرا في كتاب للرازي أو لمؤرخ •

* * *

المجموعة الثالثـة

الكتب المنحـولة

١ ـ علوم القرآن

١٦٦ ـ احكام البسملة :

مخطوط في دار الكتب المصرية (تيمور ١٢٥ تفسير) في أوله (ص ٢) : « أما بعد فقد سبق مني تصنيف كتاب جامع فيما يتعلق ببسم الله الرحمن الرحيم من الاحكام والمعاني ، اتسع الكلام فيه وانتشر • فسألني بعض الاصحاب ضبط ما يتعلق بها منها من الكلام في سنة الجهر وكونها من أوائل السور •• » ثم يسلك في الكتاب مسلك المحدثين في التخريج والتجريح والتعـديل • فهذا الكتاب ليس للفخر الرازي لما يلي :

١ ـ الفخر لم يكن من أهل الحديث (انظر طبقات الشافعية للسبكي ٢٦/٥) •

٢ ـ لم أجد في كتاب الرازي احالة منه الى كتاب له في البسملة ، ولم أر أحدا من المؤرخين يذكر له في هذا الشأن كتابين : أحدهما صغير والآخر كبير •

٣ ــ قد يقال : لعله يقصد هنا بقوله : «فقد سبق مني تصنيف كتاب..» ما ذكره في أول تفسير الفاتحة من التفسير الكبير . ولكني أقول : انني قارنت بين الكلام في هذا الكتاب وكلامه في التفسير فوجدت البون شاسعا في المعنى وفي الاسلوب .

* * *

١٦٧ ــ (رسالة في) ان القرآن انزل على سبعة أحرف :

عُدَّت هذه الرسالة في فهرس معهد المخطوطات بالجامعة العربية (١/٣٥٥ علم اللغة) من تأليف فخر الدين الرازي . غير أني بعد تصويرها وجدت أن المؤلف هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن المقرىء الرازي ، وهو رجل آخر لا علاقة له بالفخر ، اللهم الا في النسبة التي جرت الى كثير من الالتباس .

* * *

١٦٨ ــ تفسير روح العجائب :

لم أجد من يشير اليه الا بروكلمان (الملحق ١/٩٢٢) الذي قال ان منه نسخة في فاس (قروين ٩١) . بيد أني حينما رجعت الى فهرس القرويين وجدت اسم الكتاب هكذا « تفسير روح الغيب » لا « روح العجائب » . وأكاد أجزم أن هذا التفسير هو التفسير الكبير الذي يسمى مفاتيح الغيب وفتوح الغيب أيضا ، وأنه قد حدث في الفهرس خطأ مطبعي فحولت كلمة « فتوح » الى « روح » .

* * *

١٦٩ ــ درة التنزيل وغرة التاويل :

لا أثر لهذا المؤلف ــ ككتاب للرازي ــ في كتب الفخر نفسه ، ولا في كتب التراجم والتواريخ المعتمدة . وأقدم من أشار اليه هو حاجي خليفة (كشف الظنون ٢/٧٣٩) وتابعه البغدادي (هدية العارفين ٢/١٠٧) . وأما من المحدثين فقد ذكره بروكلمان ١/٦٦٧ ومحمد شنب ص ٢١٧ وكذلك

سجل في فهرس دار الكتب المصرية (نسختان ٤٤٠ و ٥٢ م) وفهرس كوبريلي بإستانبول (١٥٥ تفسير) وفهرس جوتا (الديباجة ص ١٠[1]) — كتابا لفخر الدين الرازي •

على أني بعد البحث والدراسة وجدت أن هذا الكتاب ليس لفخر الدين للبيان التالي :

١ — وجدت نسخة مطبوعة عنوانها هكذا : « درة التنزيل وغرة التأويل للشيخ الامام أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافي المتوفى سنة ٤٢١ •• » فعارضتها بنسختي دار الكتب فوجدت النسخ الثلاث كتابا واحـدا ، مع بعض الاختلافات البسيطة في العبارات كمـا يحدث في أكثر الكتب المخطوطة التي اختلف ناسخوها •

٢ — جاء في كشف الظنون : (١/٧٣٩) : « درة التنزيل وغرة التأويل في الآيات المتشابهات للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ مجلد أوله الحمد لله حمد الشاكرين الخ •• تكلم فيه على الآيات المتكررة بالكلمات المتفقة والمختلفة التـي يقصد الملحدون التطرق منها الى عيبها وأجاب عنها » • وجاء في هامش النسخة المطبوعة ان ابتداء الكتاب في بعض النسخ بعبارة الحمد لله حمد الشاكرين • ووردت في آخر المخطوطتين العبارة التالية « هذا آخر ما تكلمنا عليه من الآيات التي يقصد الملحدون التطرق منها الى عيبها •• » • فاذن النسخ الموجودة الآن هي التي أشار اليها في كشف الظنون •

٣ — غير أن المخطوطة الاولى (٤٤٠) كتب في الصفحة الاولى منها

---

(١) في فهرس جوتا : « درة التنزيل وغرة التأويل لابي عبد الله محمد ابن عبد الله الخطيب فخر الدين الرازي ، أوله : الحمد لله حمد الشاكرين والصلاة على رسوله ... » وسيتضح لنا بعد قليل ان فخر الدين الرازي ليس هو محمد بن عبد الله الخطيب •

أنها من املاءات أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب في القلعة الفخرية (وان كتب ــ خطأ ــ على ظهر المخطوطة أنها لابن الفرح ، لأن ابن الفرح ــ كما في أول الكلام من الكتاب ــ سمعها من ابن الخطيب) ، والمخطوطة الثانية (٥٢ م) كتب على وجه الورقة الاولى منها أنها من تأليف الحسين بن المفضل الراغب الاصفهاني، وعلى ظهرها ما يلي « قال الشيخ الامام العلامة ابو القاسم محمد ابن المفضل الراغب رحمه الله : اعلموا حملة الكتاب الحكيم وحفظة القرآن الكريم .. » وبالرجوع الى كشف الظنون وجدته يذكر الكتاب مرة أخرى كاحدى مؤلفات حسين بن محمد ابن المفضل الراغب الاصبهاني ، ويقول ان أوله « اعلموا حملة الكتاب الكريم .. » (٧٣٩/١) : فاذن حاجي خليفة ينسب نفس الكتاب مرة الى الرازي وأخرى الى الاصفهاني .

٤ ــ جاء في النسخ الثلاث أثناء الكلام في سورة « الكافرون » ــ هذه العبارة : « قد أجبنا في جامع التفسير عن ذلك بأجوبة كثيرة » ، والرازي ليس له كتاب اسمه الجامع في التفسير ، بل « الجامع » هذا كتاب لأبي القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الاصفهاني المتوفى سنة ٥٣٥ هـ (كشف الظنون ٤٤٢/١) . فاذن هذا الكتاب ليس للرازي ولكنه متأرجح بين الخطيب الاسكافي[1] والاصفهاني .

وأرى أن حاجي خليفة انما نسب هذا الكتاب الى الرازي لأن الرازي اسمه أبو عبد الله محمد بن عمر بن الخطيب ، والاسكافي اسمه ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن الخطيب فهما لا يختلفان الا في اسم الاب . وأيضا فقد جاء في أول الكتاب لفظ « القلعة الفخرية فظنها منسوبة الى الفخر الرازي » .

---

(١) ذكر في معجم الادباء (٢١٤/١٨) والوافي بالوفيات (٣٣٧/٣) ان من مؤلفات الخطيب الاسكافي كتاب « درة التنزيل وغرة التأويل » .

٥ - والغريب ان واحدة من النسخ الثلاث الموجودة في دار الكتب ، لم يكتب على وجه الورقة الاولى منها أو في مقدمتها أنهـا من تأليف الرازي ، ومع هذا نجد فهرس الدار المذكورة يذكر أن المخطوطتين للرازي •

* * *

٢ - علم الكلام

١٧٠ - دَرْاهيِ خدآشيناسي (بالفارسية ، ومعناه : في قانون تفسير اسم الله) :

لم أجد لهذه الرسالة ذكرا في مؤلف من مؤلفات الرازي ولا في مرجع تاريخي الا أني رأيت بروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) يعدها من بين كتب الرازي، ويشير الى انها موجودة في استانبول (فاتح ٥٤٢٦) فلم أطمئن الى هـذه الاشارة فرجعت الى الرقم المذكور من الفهرس المذكور ، فلم أجد رسالة بهذا العنوان وقلبت الفهرس متتبعا الأرقام المشابهة لهذا الرقم - لاحتمال أن يكون قد حدث خطأ في النقل - ولكني لم أظفر بطائل •

* * *

١٧١ - الصحائف الالهية :

نسب هـذا الكتاب الى الرازي في فهـرس مكتبة راغب (١٣٥٣) باستانبول ، والذي في كشف الظنون أن الصحائف الالهية لشمس الدين محمد السمرقندي المتوفى سنة ٦٠٠ هـ (٢/١٠٧٤) ، وكذلك الحال في فهرس دار الكتب المصرية (١٠١١ علم الكلام) • وفي دار الكتب نسخة أخرى (طلعت ٤٥٢ - علم الكلام) كتب على الصفحة الاولى منها : هذه الصحائف الإلهية للامام محمد بن محمد بن محمود الرازي وكتب في آخرها : « فرغ من تسطيره •• محمد بن محمد بن محمود الرازي » واذا لاحظنا ان إسم فخر الدين هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرازي ، حكمنا بأن هذا الكتاب - سواء صح ما جاء في كشف الظنون أو ما وجد في نسخة

طلعت ــ ليس من مؤلفات الرازي (فخر الدين) ، ويؤيد هذ الحكم أن أحد من المؤرخين لم يضمه في عداد كتب المعني بهذه الدراسة •

* * *

١٧٢ ــ ضم العقائد :

جاء في فهرس دار الكتب المصرية « ضم العقائد ، وهو شرح على قصيدة بدء الامالي ، لسراج الدين الفرغاني • تأليف الامام فخر الدين الرازي » (مخطوط ٧٦٥ توحيد) • ولدى مطالعتي لهذا الكتاب وجدت على الصفحة الاولى ما يلي : « شرح يقول العبد في بدء الامالي ، للامام العلامة والبحر الفهامة الفخر الرازي » غير أني وجدت في مقدمة الكتاب أن المؤلف ألفه سنة ٧٠٣ هـ في عنفوان شبابه متمسكا بالاحاديث المتواترة •

والذي تحصل لديَّ أن هذا الكتاب ليس لفخر الدين لأنه توفي سنة ٦٠٦ هـ أي قبل تاريخ تأليف ضم العقائد بسبع وتسعين سنة ، وحتى لو فرضنا أن كلمة « سبع » مصحفة عن « ست » فحكمنا هو هو اذ الرازي في سنة ٦٠٣ لم يكن في عنفوان شبابه بل كان شيخا • هذا الى أن الرازي لم يكن من أهل الحديث حتى يتمسك بالاحاديث المتواترة في تأليفه كتابا في علم الكلام •

فاذن لمن هذا الكتاب ؟ الصحيح أنه لصاحب مختار الصحاح (انظر كشف الظنون ٢/١٣٥٠) وفهرس مكتبة فاتح باستانبول الذي جاء فيه « شرح الامالي لمحمد بن ابي بكر الرازي » (١٠١٣ ــ كلام) •

* * *

١٧٣ ــ المعالم في الكلام :

الثابت أن لفخر الدين الرازي كتابين لهما اسم « المعالم » وهما : المعالم في اصول الدين ، والمعالم في اصول الفقه • غير ان حاجي خليفة يزيد كتابا ثالثا بعنوان « المعالم في الكلام » (كشف الظنون ٢/١٧٢٦ ــ ٢٧) ولمنساق جميل العظم وراء حاجي خليفة فذكر الكتب الثلاثة (عقود الجوهر ص ١٤٩)•

بيد أننا بينا ــ حين تكلمنا عن المعالم في أصول الدين ــ أن حاجي خليفة لم يكن يفرق بين الاربعين في أصول الدين ، والمعالم في أصول الدين ، وقد حققنا هناك خطأه • واذا كان من المعلوم أن « الكلام » هو « أصول الدين » جاز لنا أن نقول ان الامر كله لا يعدو التباسا وقع فيه صاحب كشف الظنون، وان المعالم في الكلام هو نفسه المعالم في أصول الدين •

* * *

١٧٤ ــ معلم الاصــول :

أتى بذكره جميل العظم في عقود الجوهر (ص ١٤٩) وفهرس مكتبة كوبريلي (٥٢٩ ــ أصول الفقه) ولم يرد اسمه في كتاب تاريخي • والحق انه لا يوجد كتاب للرازي بهذا الاسم ، وانما حدث تصحيف لاسم « كتاب المعالم » فحول الى « معلم » ولا أدل على ما أقوله من وجود شرح لمعالم اصول الدين للخونجي تلميذ الرازي (دار الكتب المصرية ٩٦ م مجاميع) ، وقد كتب على الصفحة الاولى « معلم » وعلى الصفحة الثانية ذكر الاسم مرتين فمرة بالحبر الاسود « معالم » وأخرى بالاحمر « معلم » وعلى مقطع الكتاب « معلم » •

* * *

٣ ــ الفلسفة

١٧٥ ــ شرح الملخص لابن سينا :

ذكره اليافعي في مرآة الجنان ٤/٧ ، ولقد فتشت في كتاب « مؤلفات ابن سينا » لجورج قنواتي فلم أجد للشيخ الرئيس كتابا معنونا « بالملخص » ، ولعل اليافعي كان يقصد بهذا الكتاب كتاب « الملخص » للرازي الذي سلف ذكره الا أنه وهم فذكر الملخص مرة أخرى •

* * *

٤ ـ التصوف

١٧٦ ـ حدائق الحقائق :

المؤلف الوحيد الذي عزاه الى الرازي ـ على حسب علمي ـ هو جميل العظم (عقود الجوهر ص ١٥١) والحق ان هذا الكتاب لمحمد بن أبي بكر ابن عبد القادر الرازي صاحب مختار الصحاح (انظر كتاب « صاحب مختار الصحاح » لعبد الله مخلص ص ٥) ومنه نسخة في دار الكتب المصرية (٢١٠ ـ تصوف) وأخرى في مكتبة خيري (انظر مجلة معهد المخطوطات ـ المجلد السادس سنة ١٩٦٠ ص ٥٩) وثالثة في جامع الزيتونة بتونس (المكتبة العبدلية ٤١) .

* * *

١٧٧ ـ شرح القصيدة التائية لابن الفارض :

عزى هذا الشرح الى الرازي في فهرس المكتبة الاهلية بباريس (١٩٩٦ مجاميع) ولم أجد مؤلفا واحدا يقول بذلك . والحق ان الرازي لم يشرح القصيدة المشار اليها ، فقد جاء في كشف الظنون ١/٢٦ « التائية في التصوف .. لابن الفارض .. لها شروح منها شرح محمد بن أحمد الفرغاني المتوفى في حدود سنة سبعمائة وهو الشارح الاول لها » واذا عرفنا ان الرازي توفى سنة ٦٠٦ هـ لم يعد لدينا مانع من رفض هذا الكتاب .

* * *

٥ ـ الفقه والاصول

١٧٨ ـ مشتمل الاحكام :

ذكره بروكلمان في تعداده لكتب الرازي ١/٦٦٧ وقال ان منه نسخة في مكتبة سليم آغا باستانبول (٣٩٨) وبهدى بروكلمان اهتدى محمد شنب (ص ٢١٧) .

الا اني عندما رجعت الى فهرس المكتبة المذكورة لأتأكد من صحة قول

بروكلمان وجـدت رقم الكتاب ٣٩٠ لا ٣٩٨ وان المؤلف هو فخر الـدين الرومي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ • وللتحقق مما في فهرس سليم آغا رجعت الى كشف الظنون فوجدت فيه ما يلي : « مشتمل الاحكام في الفتاوى الحنفية ــ للشيخ فخر الدين الرومي يحيى الحنفي المتوفى سنة ٨٦٤ هـ » وقد عـده المولى بركلي من جملة الكتب المتداولة الواهية » (٢/١٦٩٢) ، وكذلك الامر في فهرس دار الكتب المصرية ١/٤٦٣ وفهرس مكتبة فاتح استانبول (٢٤٧٤ ــ فقه) •

* * *

١٧٩ ــ الهـادي :

جاء في طبقات المفسرين للداودي المالكي في نهاية ترجمة الرازي : « قال ابن السبكي في الطبقـات الكبرى : وكان (أي الرازي) يفتي مـع ابن عبد السلام واختصر المذهب في كتاب سماه : الهادي •

وقد بحثت عن هـذه العبارة في ترجمة الرازي الموجودة في طبقات السبكي فلم أعثر لها على أثر ، فلعله ذكرها في موضع آخـر غير ما يخص ترجمة الرازي ، وسواء صح هذا أم بطل فليس للرازي كتاب بهذا الاسم ، والا لذكره السبكي حين ترجم للرازي وسرد كتبه •

* * *

٦ ــ ادب اللغة العربية وعلومها

١٨٠ ــ شرح أبيات الايضاح للقزويني :

نسب هذا الشرح الى الرازي الدكتور بدوي طبانة في كتابه : « البيان العربي ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٥٨ ص ٢٠٧ و ٣٧٦ » • بيد ان نظرة تاريخية بسيطة ترشدنا الى انه ليس من المعقول أن يشرح الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ أبيات الايضاح قبل أن يولد القزويني صاحب الايضاح (المتوفى سنة ٧٣٩ هـ)•

والحق ان هذا الكتاب لفخر الـدين الخوارزمي (انظـر المخطوطتين المحفوظتين في دار الكتب المصرية ــ ٢٨١ و ٣٢١ بلاغة) •.

١٨١ ــ شرح مقامات الحريري :

الواقع ان هذا الكتاب لمؤلف مختار الصحاح محمد بن أبي بكر ابن عبد القادر الرازي (انظر كتاب « صاحب مختار الصحاح » ص ٥ و ١٩) ولكن جميل العظم (عقود الجوهر ص ١٤٩) هو الذي نسب هذا الكتاب الى الرازي ــ كما نسب اليه كتبا اخرى ــ خطأ •

* * *

١٨٢ ــ مختصر الصحـاح :

جاء في فهرس ليبزيج (٤٥٥) : « كتـاب مختصر الصحاح للعلامة سيبويه زمانه الفخر الرازي » • ولم يُذكر هذا الكتاب لفخر الدين الرازي ــ المقصود بهذه الدراسة ــ في أي مرجع أو فهرس آخر •

والذي أقول به : ان هذا الكتاب هو « مختار الصحاح » لمحمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي الذي يلقب أيضا بـ « فخر الدين » •

* * *

٧ ــ التـاريخ

١٨٣ ــ تاريخ الـدول :

لم يرد ذكر لهذا الكتاب في كتاب من كتب الطبقات والتراجم القديمة ــ على مقدار علمي ــ ولكنه نسب الى الرازي في بعض الكتب الحديثة التي ألفها المستشرقون وتابعهم في ذلك بعض المؤلفين العرب • فقد أشارت اليه دائرة المعارف البريطانية (المجلد ٩ الصفحة ٤٢) وقالت انجوردان Jourdain في كتابه وما Fundgruben des Orientes وكذلك هينزيوس D: R. Heinzius قد اقتبسا بعض النصوص منه •

وقد اطلعت على الكتاب الثاني الذي سماه صاحبه Fragmenta arabia وطبع في بترسبورج سنة ١٨٢٨ ، فوجدت فيه نصوصا تاريخية منقولة عن تاريخ الدول للفخر الرازي •

وفي الكشف الذي ذكره محمد شنب في كتابه Etude sur les Personnages لكتب الرازي عد تاريخ الدول واحدا منها (ص ٢١٧) •

وكتب David Anderson في فهرس محفوظات-جامعة أدنبرة تحت رقم ١٦٤ تاريخ الدول للفخر الرازي فقال : « هذه ثلاثة اقتباسات مختصرة من تاريخ الدول للفخر الرازي اقتبسها الشيخ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجودي المتوفى سنة ٥٧٧ هـ ١١٨١ م •• » •

وحين ترجم جرجي زيدان لفخر الدين الرازي ــ في كتابه تاريخ آداب اللغة العربية أشار الى أربعة من كتبه ثانيها كتاب تاريخ الدول الذي قال في وصفه « في مجلدين الاول في سياسة الدولة وتدبير المملكة ، والثاني في تاريخ الخلفاء الراشدين والبويهيين والسلاجقة والفاطمية ، منه نسخة في باريس ، وقد طبع جزء منه في اوربا » (٣/٩٤) • ونفس عبارة جرجي زيدان نجدها في كتاب « اعلام العرب في العلوم والفنون » لعبد الصاحب الدجيلي ٢/١٧١ •

وسنجد ــ في الكلام عن الانيس المفيد الذي ألفه المستشرق سلفستر دي ساس ونسب الى الرازي ــ ان دي ساس نقل نصوصا من تاريخ الدول• أما الآن فأقول إن هذه النصوص التي نقلها دي ساس هي الاساس الذي بنيت عليه حكمي بأن كتاب تاريخ الدول ليس للرازي ، فقد جاء في هذه النصوص تاريخ تولي المستعصم بالله ودخول المغول بغداد ، مع أن الرازي قد توفى قبل سقوط بغداد بنصف قرن •

* * *

١٨٤ ــ قلائد عقود العقيان في مناقب ابي نعمان :

لم أجده الا في فهرس آصفية بحيدرآباد (٦٥) وعند بروكلمان ١/٦٦٧ الذي نقل عن هذا الفهرس •

غير اني رأيت في كشف الظنون : « قلائد عقود الدرر والعقيان في مناقب ابي حنيفة النعمان • في مجلد لشرف الدين ابي القاسم بن عبد العليم ــ أو

عبد الحليم ـ اليمني القرشي الحنفي » (١٣٥٣/٢) ، فهذا الكتاب اذن ليس للرازي ، خاصة وان أحدا من مؤرخي حياة الرازي لم يذكر له كتابا بهذا الاسم • ومن يقرأ كتاب الرازي عن « مناقب الشافعي » لا يتردد في انكار أن يؤلف الفخر كتابا في فضل أبي حنيفة والثناء عليه •

* * *

٨ ـ الفلك

١٨٥ ـ بيست باب ـ في معرفة الاصطرلاب :

نسبه بروكلمان خطأ الى فخر الدين الرازي ٦٦٩/١ ، ذلك لأني رجعت الى فهرس المتحف البريطاني (فارس ١٥٥ ـ ٢ ، وهو الرقم الذي يشير اليه بروكلمان) فوجدت أن الكتاب لنصير الدين الطوسي •

وزيادة في التحقيق أقول ان كل ما اطلعت عليه من المصادر التي تذكر هذا الكتاب ، وجدته يعزو هذا الكتاب الى الطوسي : (انظر كشف الظنون ٢٦٤/١ ، والذريعة الى تصانيف الشيعة ١٨٧/٣ ، وكشف الحجب والاستار ص ٢٣٥ الذي قال : « وهي مشتملة على عشرين بابا ولذلك اشتهرت بين الطلبة ببيست باب » وفهرس آياصوفيا باستانبول ٢٦٢٤ ـ ٧٢) •

* * *

٩ ـ الطب

١٨٦ ـ الحاوي في الطب :

المعروف ان الحاوي في الطب كتاب لمحمد بن زكريا الرازي ، لا لفخر الدين الرازي ، الا ان نسبة « الرازي » جعلت جميـل العظم (عقود الجوهر ص ١٤٥) يعد هذا الكتاب من بين كتب فخر الدين • ولعله في هذا تأثر بفهرس حكيم أو على علي الذي جاء فيه : « حاوي صغير لفخر الدين الرازي ـ ٥٦٩ طب » •

* * *

١٠ ـ كتب في موضوعات عـامة

١٨٧ ـ الاشاعة لاشراط الساعة :

عزى هذا الكتاب في فهرس مكتبة الحاج سليم آغا (٥٨٢) باستانبول الى فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، ولم أجد من جعله من كتب الرازي الا جميل العظم في « عقود الجوهر » وأظنه نقل هذا من الفهرس المذكور •

على أني عندما اطلعت على هذا الكتاب وجدته لمحمد بن عبد الرسول المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ ، لأني رأيت عنوان الكتاب في نسخة القاهرة (طلعت ٤١٣ علم الكلام) هكذا : « الاشاعة لأشراط الساعة تأليف محمد بن عبد الرسول العلوي الحسيني البرزنجي » ووجدت المؤلف يقول في الصفحة الثانية انه استمد مادة كتابه من ابن حجر وجلال الدين السيوطي (وهما متأخران عن الرازي) • ولهذا الكتاب نسخ اخرى نسبت الى مؤلفها الحقيقي (انظر مثلا : أسعد أفندي ١١٤٢ ، وبريل « ليدن » ١٠٠٢) •

* * *

١٨٨ ـ آغـاز وانجام ـ بالفارسية ـ (معناه : البداية والنهاية) :

نسبه بروكلمان (١/٦٦٧) الى فخر الدين الرازي خطأ • فقد رجعت الى كتاب « الذريعة الى تصانيف الشيعة » (١/٣٦ ـ ١٧٣ وهو المصدر الذي أشار اليـه بروكلمان) فوجـدت الكتاب لنصير الدين الطوسي ، لا للرازي • وللتأكد من صحة هذه النسبة الى الطوسي رجعت الى كشف الحجب والاستار فوجدته أيضا يقول انه للطوسي (ص ٥٤) ويقول انه : « صنفه اجابة لالتماس بعض أحبائه في أحوال يوم القيامة والجنة والنار ٠٠» ولهذا الكتاب نسختان معزوتان الى صاحبهما الحقيقي (الطوسي) في مكتبة فاتح باستانبول (٥٣٨٠ و ٥٤٣٦) •

* * *

١٨٩ ـ انموذج العـلوم :

جاء في مفتاح السعادة أن محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري

له رسالة أتى فيها بمسائل من مائة علم وسماها « انموذج العلوم » • وقيل ان هذه الرسالة لابنه محمد شاه • (١/٤٥٢ ــ ٥٣) • وجــاء في كشف الظنون : « وزاد محمد شاه ابن الفناري على حدائق الانوار (الذي مر ذكره في الكتب الثابتة) أربعين عاما وصــار المجموع مائة علم وسماه « انموذج العلوم » وهو على طراز الحدائق ، ولكنه على لسان العرب والحدائق على لسان الفرس » (٢/١٩٠٥) •

غير ان بعض المؤلفين المحدثين كالزركلي (الاعلام ٧/٢٠٣) وجميــل العظم (عقود الجوهر ص ١٤٩) قد اقحم هذا الكتاب في عداد كتب الرازي•

* * *

١٩٠ ــ الانيس المفيد للطالب المستفيد :

عده عبد الصاحب الدجيلي من جملة كتب فخر الدين الرازي(انظر اعلام العرب في العلوم والفنون ٢/١٧١ النجف ١٣٧٤ ــ ١٩٥٤) • والواقع انه للبارون سلفستر د ساس الذي ألفه بالفرنسية ثم ترجمه الى العربية وطبع في مصر (بولاق سنة ١٢٩٦ هـ) • وسبب وهم الدجيلي يعود الى تصــدير الكتاب ــ الذي يضم مقتطفات أدبية وتاريخية ــ بهذه العبارة : « من كتاب تاريخ الدول للفخر الرازي » فاستعجل ونسب الكتاب كله الى الرازي ، مع أنه هو وتاريخ الدول ليسا للرازي ، كما سبق بيان ذلك •

* * *

١٩١ ــ أوصاف الاشراف (كتاب في اخلاق المتصرفة) :

نسبه بروكلمان الى الفخر (الملحق ١/٩٢٣) ، مع أنه ــ في الحق ــ لنصير الدين الطوسي ، اذ رجعت الى فهرس مكتبة فاتح رقم ٥٤٢٦ (وهو الرقم الذي يشير اليه بروكلمان) فوجدت ان الكتاب للطوسي لا للرازي ، فنقل بروكلمان اذن خطأ • ويؤكد ما قلته ان عدة مصادر قالت ان هذا الكتاب للطوسي (انظــر كشف الحجب والاستار ص ٧٢ والذريعة الى تصانيف الشيعة ٢/٤٧٧ ، وكشف الظنون١/٢٠٢ وتاريخ الادب في ايران ــ براون ــ ص ٦١٧) •

١٩٢ ــ **تنسوق نامة ــ بالفارسية ــ ومعناه : الكتاب الفاخر او النفيس وهو في المعادن والاحجار الكريمة :**

لم يعده احــد من المؤلفين ككتاب من كتب الرازي الا بروكلمــان (١/٦٦٩) والحق انه لنصير الدين الطوسي ، لأني رجعت الى فهرس المتحف البريطاني (ملحق فارسي ١٥٧ ــ وهما الرقم والمصدر اللذان احال اليهما بروكلمان) فوجدت الكتاب للطوسي ، وكذلك قال حاجي خليفة في كشف الظنون ١/٤٩٥ ، وبراون في « تاريخ الادب في ايران » ص ٦١٧ .

* * *

١١ ــ كتب مجهولة الموضوع

١٩٣ ــ **شرح لمعات :**

نسب هــذا الكتاب الى الرازي في فهرس المكتبة السليمية باستانبول (٦٠٥ مجاميع) ، ولم يؤيد هذه النسبة كتاب قديم أو حديث . والظاهر انه لفخر الدين ابراهيــم بن شهريار العراقي (المكتبة الاهليــة في باريس رقم ١٢٤) .

* * *

١٩٤ ــ **المبــين :**

لم يذكره أحد من المؤلفين الا بروكلمان (الملحق ١/٩٢٣) ، ومحمد شنب (ص ٢١٧) الذي أراه قد اعتمد على بروكلمان . غير اني رجعت الى فهرس آيا صوفيا (٢٣٨٤ ــ وهو الرقم الذي أشار اليه بروكلمان) فلم أجد كتابا بهذا العنوان لا للرازي ولا لغيره ، بل وجدت كتاب « الالواح العمادية في الحكمة الفلسفية » لشهاب الدين السهروردي مع شرح المختصر في علم النجوم لنصير الدين الطوسي .

ولا أظنها الا احدى غلطات بروكلمان وخلطه بين كتب الرازي والطوسي، وقد مرت على ذلك أمثلة .

* * *

ترتيب عـام الكتب بحسب الاحرف الابجـدية

- القضاء والقدر (انظر : الجبر والقدر رقم ١٤ ص ٧٠)
- قلائد عقود العقيان (رقم ١٨٤ ص ١٤٩)
- كراسة فيها مقدمات في علم التنجيم (رقم ١٤٢ ص ١٣٣)
- (كتاب في) الكلام (رقم ١٠٦ ص ١٢٢)
- (رسالة في) كلمة التوحيد (انظر : رسالة في التوحيد ، رقم ١٠٠ ص ١٢٠)
- (الرسالة) الكمالية (رقم ٢٢ ص ٧٤)
- لباب الاشارات (رقم ٣٨ ص ٨٤)
- اللطائف الغياثية (رقم ٨٤ ص ١١٥)
- لوامع البينات (انظر : شرح أسماء الله الحسنى رقم ٢٠ ص ٧٢)
- مؤاخذات النحاة (رقم ١٣٠ ص ١٢٩)
- مباحث الحدود (رقم ٣٩ ص ٨٤)
- المباحث العمادية في المطالب المعادية (رقم ٢٣ ص ٧٤)
- المباحث المشرقية (رقم ٤٠ ص ٨٤)
- مباحث الوجود (انظر الكتاب الآتي ، رقم ٤١ ص ٨٩)
- مباحث الوجود والعدم (رقم ٤١ ص ٨٩)
- المبين (رقم ١٩٤ ص ١٥٣)
- (الرسالة) المجدية (رقم ٩٢ ص ١١٨)
- المحاضر (رقم ١٥٩ ص ١٣٨)
- المحرر في حقائق (أو دقائق) النحو (رقم ٦٣ ص ١٠٣)
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (رقم ٤٦ ص ٩٣)
- المحصل (في أصول الفقه) (رقم ١٢٥ ص ١٢٨)
- المحصول (في اصول الفقه) (رقم ٥٧ ص ١٠٠)
- المحصول (في علم الكلام) (رقم ٢٤ ص ٧٤)
- مختار التحبير (رقم ١٢٢ ص ١٢٦)

الباب الثاني

الله

الفصل الأول

وجود الله ومعرفته

قبل البدء بالكلام في الطرق التي يستدل بها الرازي على وجود الله ، أرى أن أطرق بحثا له صلة بما نحن في صدده ، وأعني به « الوجود والماهية » هل أحدهما نفس الآخر ، أو ان الوجود زائد على الماهية في كل الموجودات أم في نوع منها •

١ ـ الوجود(١) والماهيـة(٢) :

الخلاف القديم فيهما على ثلاثة مذاهب :

المذهب الاول ـ الوجود هو نفس الماهية في الواجب وفي الممكن على السواء ، ولكن الوجود في هذا المذهب ، وان كان نفس ماهية الشيء ، الا أنه في الواجب غيره في الممكن وليس الوجود الا من قبيل الالفاظ المشتركة ، وذلك مثل « العين » التي تطلق على عضو الابصار وعلى الذهب وعلى الذات وعلى الجاسوس •• فاللفظ مشترك والمعاني والطبائع مختلفة •

---

(١) الوجود عند الرازي ـ ككل المفهومات الاخرى ـ لا يعرف لان تصوره بديهي وحجته في ذلك ان القول : « المعلوم اما موجود او معدوم » قضية مسلمة متوقفة على تصور الوجود والعدم ، وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا ، ولان العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود ، واذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفردات المركب بديهيا أيضا (انظر المحصل ص ٣٢ ـ ٣٣ ومعالم أصول الدين ص ٩ ـ ١٠) .

(٢) ماهية الله ـ عند الرازي ـ مخالفة للماهيات الاخرى لذاته المخصوصة لا لصفة أخرى (التفسير الكبير ١/١١٢) .

وهذا قول أبي الحسن الاشعري وأبي الحسين البصري المعتزلي [1] .

---

(١) اذا لم اجد في كتابات الاشعري ما يدل على انه جعل الماهية نفس الوجود ، وان الوجود من قبيل اللفظ المشترك ؛ ورأيت قدماء اتباعه المشاهير يرون هذا الراي دون ان يسندوه اليه بصريح العبارة . فقد قال ابو منصور البغدادي : « اجمع أصحابنا على . . انه (أي الله تعالى) موجود لذاته ، خلاف سليمان بن جرير في دعواه انه موجود لمعنى يقوم به » (أصول الدين ــ للبغدادي ص ٨٨) . واختلفت كلمة امام الحرمين في موقفه من هذا الراي : فبينما هو في « الشامل » يقول : « وليس الوجود معنى زائدا على الذات » (الشامل ــ مخطوط مصور ــ ١/٢٧) اذا به يقول ، بعد ذلك ، في « العقيدة النظامية » : « وذهبت طائفة الى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، وظنوا ان ما لا يحويه الفكر منتف ، ولو وفقوا لعلموا انه لا تبعد معرفته بوجود (هكذا) مع العجز عن درك حقيقته » (ص ١٥ ــ ١٦) وهذا يفيد ان الجويني يجعل وجود الله زائدا على ماهيته . أما الشهرستاني فقد كاد يصرح بان هذا هو مذهب الاشعري اذ ذكر اولا ان أبا الحسن من نفاة الاحوال ثم قال بعد ذلك : « والوجود على مذهب نفاة الاحوال لا يرجع الا الى اللفظ المجرد » (الملل والنحل . طبعة الانجلو المصرية ١/٧٦) . بيد انه في « نهاية الاقدام » ارتضى هذا القول دون ان يشير الى الاشعري ، وهذه عبارته : « نجعل الوجود من الاسماء المشتركة المحضة التي لا عموم لها من حيث معناها ، وانما اللفظ المجرد يشملها كلفظ العين ، فيطلق على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يطلق على سائر الموجودات » (نهاية الاقدام ص ٢١٣) .

على ان الرازي المتأخر عن هؤلاء ، صرح بنسبة هذا الراي الى الاشعري (انظر الاشارة ٩ ــ ب والاربعين ص ٥٣ و ١٠٠ ونهاية العقول ١/٩٨ ــ أ) ولعله استنتج هذا القول استنتاجا او نقله عن مصادر لم استطع الاطلاع عليها . وقد تابع الرازي في هذا أكثر علماء الكلام المتأخرين (انظر المواقف للايجي وشرحه للجرجاني ٢/١١٢ و ١٢٧ ــ ١٤١ ، وشرح يوسف بن المطهر الحلي على تجريد الاعتقاد للطوسي ص ٤ وشرح ام البراهين ٧٤ ــ ٧٥ والوجود الحق لعبد الغني النابلسي ــ مخطوط ص ٤٨ و ٥٨ وحاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني على العقائد العضدية ص ٨١) . الا ان التفتازاني يتحفظ في صحة هذه النسبة فيقول : « المنقول عن الشيخ الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات بل الاشتراك لفظي » (شرح المقاصد ١/٤٥) ، وعلى العكس من ذلك نجد عند بعضهم ان الاشعري قال بهذا الراي بصريح العبارة : فالسنوسي في حاشيته على شرح أم البراهين يقول : « واعلم ان بعض العلماء ابقى قول الاشعري ان الوجود عين

المذهب الثاني — لا ماهية لله سبحانه بل هو الوجود المجرد بشرط سلب العدم عنه [1] ووجوده غير مشترك فيه [2] . أما سائر الممكنات فلها ماهيات زائدة على وجودها . وبعبارة أخرى : ان وجود الله نفس ماهيته ، ووجود الممكنات مغاير لماهياتها .

وهذا هو رأي الفارابي وابن سينا [3] .

الذات على ظاهره من ان مفهوم الوجود هو مفهوم الذات » (ص ٧٤) .

اما ابو الحسين البصري فاني لم أعثر له على كتاب في علم الكلام باق الى اليوم ، وقد نقل رايه الموجود في المتن ، في الكتب المتأخرة (انظر نهاية العقول للرازي ٩٨/١ — أ وشرح ابن المطهر ص ٤ والمواقف ١١٢/٢ — ١١٣ و ٢/ ١٢٧ — ١٤١ وخلافيات مستجي زادة — مخطوط ١٩ — ب) هذا الى ان في كلام الشهرستاني دلالة على مذهب البصري : فقد ذكر انه من نفاة الاحوال ، وان الوجود على مذهب نفاة الاحوال لا يرجع الا الى اللفظ المجرد (الملل والنحل ٧٦/١) وقال ان ابا الحسين انفرد عن أصحابه المعتزلة بقوله : « ان الموجودات تتمايز باعيانها » (نفس المصدر ٧٨/١) .

والظاهر ان ابن حزم من الذاهبين هذا المذهب فقد قال : « والذي نقول به وبالله التوفيق ان له (أي الله) مائية هي إنيته نفسها » (الفصل ١٧٤/٢) .

(١) الشفاء — القسم الاول من الالهيات ص ٣٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٧ .

(٣) انظر رأي الفارابي في (عيون المسائل) ص ٤٩ ونصوص الحكم ص ٥٨ و ٥٩ ورسالة في اثبات المفارقات ص ٤ والتعليقات ص ٦ ، ٨ ، ١٦ . ورأي ابن سينا — بالاضافة الى ما سبق — في (الاشارات والتنبيهات ٤٤٣/٢ و ٤٧٢ و ٤٧٥ والنجاة ص ٢٣٤ والشفاء — الالهيات ٣١/١ و ٣٤٤/٢ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ والمباحثات — ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي « أرسطو عند العرب » ١٤٠/١ و ١٦٠ و ١٧٤ ورسالة خاصة لابن سينا ضمن المرجع السابق ص ٢٤١) . وقارن هذا الراي براي جيوم دوفرني (المتوفى سنة ١٢٤٩ م) والبرت الاكبر (المتوفى سنة ١٢٨٠ م) اللذين كانا يريان ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها (أنظر تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ليوسف كرم ص ١١٥ و ١٤١) وراي توماس الاكويني الذي يقول بان وجود الله عين ماهيته (ص ١٥٣ من المرجع السابق) ، وراي جون دون سكوت (المتوفى سنة ١٣٠٨ م) الذي تابع الفارابي وابن سينا بالقول أن « الله هو الوجود المطلق » (ص ١٩١ من المصدر السابق) . وايضا رأي ديكارت في ان الوجود عين ماهيته الله (التأملات في الفلسفة الاولى ، لديكارت ، ص ٢٠٣) .

وقد قال أرسطو من قبلهما « فأما الماهية فغير موجودة للقديم لانه ليس بذي هيولى »[1] وانتقد ابن رشد تفرقتهما بين وجود الممكنات وماهياتها « كأن الله يفكر على غرار الانسان فيخلق الماهية أولا ، ثم يضيف اليها الوجود بعد ذلك »[2] .

هذا ورأي أكثر المعتزلة شبيه برأي الفارابي وابن سينا ، فقد شنع ابن الراوندي على المعتزلة بان شيخيهما ضرار بن عمرو وحفص الفرد كانا يقولان بان لله تعالى ماهية ، فرد عليه الخياط بان ضرارا وحفصا ليسا من المعتزلة في هذه المسألة » لأنه يعجز عن اثبات الوجود[3] . ونحن في هذه الدراسة تعالى لا ماهية له[4] .

أما انهم يذهبون الى أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها كالفلاسفة فواضح من ميل أكثرهم الى ان المعدوم شيء أي أن « الماهية تسبق الوجود »[5] .

المذهب الثالث — الوجود له معنى واحد في الواجب والممكن جميعا ، وهو أيضا زائد عليهما جميعا . قال الرازي : وهذا رأي طائفة عظيمة من المتكلمين[6] ، وذكر منهم أبا هاشم الجبائي من المعتزلة وأصحابه[7] .

---

(١) انظر ص ٨ من الفصل السابق من مقالة اللام لارسطو ، ضمن كتاب « ارسطو عند العرب » نصوص ودراسات : للدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٢) انظر الفيلسوف المفترى عليه ـ ابن رشد ـ للاستاذ الدكتور محمود قاسم ص ٧٤ .

(٣) الانتصار لابي الحسين الخياط . طبعة بيروت ، ص ٩٨ .

(٤) قال ابن حزم : « وذهب طوائف من المعتزلة الى ان الله لا مائية له (الفصل ١٧٣/٢) وراجع مقالات الاسلاميين للاشعري (٢٥٦/١) وانظر راي ضرار وحفص في نفس الفصل ايضا » ٨٢/٢ .

(٥) انظر الفيلسوف المفترى عليه ص ٧٤ والتبصير في الدين للاسفراييني ص ٦٠ ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ١٦٩ .

(٦) الاربعين في أصول الدين ص ١٠٠ والمطالب العالية ١١٠/١ . مثل سليمان بن جرير الاشعري الذي كان يقول ان الله « موجود لمعنى يقوم به » (اصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ٢٣) .

(٧) نهاية العقول ٩٨/١ ـ ١ . ولم اجد هذا الرأي منسوبا الى ابي هاشم ←

والآن ما موقف الرازي من هذه المذاهب الثلاثة ؟ .

نجد الرازي في ابتداء حياته العلمية متوقفا في هذه المسألة ، فنحن اذا قرأنا كتابه « الاشارة » وجدناه يحاول أن يثبت حدوث العالم بقوله : ان العالم ممكن وكل ممكن محدث ، والدليل على امكان العالم انه لو لم يكن كذلك لكان واجبا لذاته ، غير أن حقيقة الاجسام ـ الموجود منها وما أمكن دخوله في الوجود ـ حقيقة واحدة فلو وجب وجود العالم لوجب وجود ما لا يتناهى من الاجسام دفعة واحدة ، وهذا محال . فاذا قيل له : فلماذا لا يكون وجوب وجود العالم كوجوب وجود الباري تعالى ؟ قال : « هوية الباري (أي وجوده الشخصي الذاتي) نفس حقيقته ، ولا يشاركه غيره في هويته ولا يشاركه غيره في حقيقته فلا يلزم وجوب وجود غيره ، بخلاف الاجسام فان حقائقها مشتركة »[1] . بيد ان الرازي حين أثبت رواية الله عقليا اعتمد على دليل الاشعري القائل بأن السبب في الرواية هو الوجود وقال بأن « الوجود قضية لا يختلف شاهدا وغائبا[2] » فاذا صحت رواية الموجودات المشاهدة صحت رواية الله تبارك وتعالى . غير ان الفخر أحس أن هذا متناقض مع ما ذهب اليــه أولا فآثر التوقف حتى يكشف له الله عن وجه الحق فهو يقول : « فثبت أن علة صحة الرؤية هي الوجود وحده والباري موجود فيصح أن يرى ، فان قيل هذه الحجة مبنية على ان وجود الاشياء غير حقائقها فبينوا ذلك ، قلنا : الدليل عليه وهو أن يصح تقسيم

الا في هذا المرجع ولعل هذا الراي هو الذي ارتضاه ايضا القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي اذ قال تحت عنوان : « باب في اثباته تعالى موجودا » ما يلي : « ان صفة الوجود صفة واحدة في الذوات الموجودة » (المجموع المحيط بالتكليف . مخطوط ـ ص ٧٩) . وقد كان لهذا المذهب الثالث اتباع في فلسفة العصور الوسطى الاوربية ، فذهب بوناتنتورا (المتوفى سنة ١٢٧٤ م) الى التفريق بين وجود الله وماهيته (انظر ـ فلسفة العصور الوسطى ـ للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٠٤) .

(١) الاشارة ٧ ـ آ و ب .

(٢) نفس المصدر ١١ ـ آ .

الموجود من حيث المعنى الى الواجب والممكن فيقال الموجود : اما أن يكون واجبا أو ممكنا ، ولولا اشتراك الواجب والممكن في معنى الوجود لاستحالت هذه القسمة . وليس لأحد أن يقول القسمة وردت على لفظ الوجود لا على معناه ، فانا نعلم أنه لو طويت العبارات وارتفعت الاشارات كان العقل الصريح يقضي بصحة هذا التقسيم ، فبطل ما قالوه . **ونحن قد دللنا في الفصل السابق** على أن وجود الباري نفس حقيقته ، وما ذكرناه الآن يقتضي أن يكون وجوده زائدا على حقيقته ، ونحن متوقفون في ذلك الى أن يكشف الله الغطاء عن وجه الحق [1] .

ويبدو أن هذا التوقف قد لازمه أيضا مدة طويلة ، فهو في كتاب « الخمسين » لم يزد ـ حين تطرق الى هذا البحث ـ على عرض رأي ابن سينا وحججه ورأي القائلين بأن الوجود مفهوم مشترك وحججهم ، ثم ينهي المسألة بقوله : « والكلام في هذه المسألة أدق من أن يحتملها هذا المختصر [2] » .

ثم وقف ، أوسط حياته ، مع أبي هاشم فنصر مذهبه في أربعة من أهم كتبه أعني المباحث المشرقية والملخص [3] وشرح الاشارات ونهاية العقول [4] . ففي المباحث المشرقية مثلا يرى أن القول بأن الوجود مفهوم واحد مشترك يكاد أن يكون من قبيل الاوليات ، [5] ويعقد فصلا لبيان « ان الوجود زائد على ماهيات الممكنات [6] » وآخر « في بيان أن الوجود خارج عن الماهية »[7]، بل يحاول أن يفهم من عبارات ابن سينا أن الشيخ الرئيس كان يقول أيضا : ان وجود الله زائد على ماهيته ، فهو يقول : « بل الانصاف أن الذي ذكره

---

(١) الاشارة ١٠ ـ ب .
(٢) الخمسين في أصول الدين ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .
(٣) انظر الملخص في الحكمة والمنطق ، مخطوط ، ٤٥ ـ ا وما بعدها .
(٤) انظر نهاية العقول ، مخطوط ، ١/٩٨ ـ ا .
(٥) المباحث المشرقية ١/١٨ .
(٦) نفس المصدر ١/٢٣ .
(٧) نفس المصدر ١/٢٥ .

الشيخ (يعني ابن سينا) تصريح منه بأن وجوده سبحانه زائد على حقيقته ، كما اخترناه »[1] . وفي شرح الاشارات والتنبيهات يبطل قول الاشعري من أن الوجود من قبيل المشترك اللفظي ، وان لم يصرح باسمه فيقول : « وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال ، وان كان ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين »[2] . ويبطل تفرقة الفارابي وابن سينا بين الوجود الواجب والوجود الممكن ويصرح بأن الماهية غير الوجود ، فهو يقول : « الوجود من حيث هو وجود ، محذوفا عنه سائر العوارض ، طبيعة واحدة نوعية ، فلا يجوز ان يختلف مقتضاها ، واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى الماهية ، محتاج اليها ، فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس ؟ ... بل الحق ان الماهية ـ من حيث هي هي مغايرة لوجودها وعدمها . ونحن انما جعلنا المؤثر في الوجود نفس الماهية فقط . وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود »[3] . الا ان عبارته الاخيرة وهي جعله المؤثر في الوجود نفس الماهية ، وان لم تثر شكوكه ههنا ، جعلته في كتاب « الاربعين » في حيرة من أمره لانه ان قال بها فانه لا يستطيع ان يثبت حدوث العالم ، فقد قال : « الا أنه يبقى ههنا اشكال ، وهو انكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود ، مع كون الماهية والوجود دائمين ، فقد اعترفتم بان استناد الاثر إلى المؤثر لا يتوقف على الحدوث . وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه »[4] . ومن جهة أخرى فقد ماثل في نص شرح الاشارات الذي نقلناه قبل قليل بين الوجود الالهي والوجود الانساني ، مع ان عالم الغيب غير عالم الشهادة[5] .

---

(١) نفس المصدر ١/٣٤ .

(٢) شرح الاشارات والتنبيهات ١/٢٠٠ وانظر رايه في ١/٢٠١ من نفس المصدر .

(٣) المصدر السابق ١/٢٠٢ .

(٤) الاربعين في اصول الدين ص ٤٠ .

(٥) انظر مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب « مناهج الادلة » لابن رشد ، خاصة ص ٣٩ ، وكتابه « الفيلسوف المفترى عليه » ص ٩٦ .

حتى اذا ألف كتاب « المحصل » ــ وهو من كتبه المتأخرة ــ عاد الى مذهب الاشعري : من ان الوجود ليس وصفا مشتركا بين الموجودات[1] والى أن وجود الله عين ماهيته [2] ; وهو مذهبه أيضا في تفسير سورة الانعام [3] .

ثم عاد أواخر كتبه الى تأييد المذهب المنسوب الى ابي هاشم ، فقد ذهب في « المعالم في أصول الدين » الى أن « مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات » [4] وأن « الوجود زائد على الماهيات » [5] ، وأن « وجود الله تعالى عارض للماهية » [6] . وقال في « المطالب العالية » ان الوجود صفة لله تعالى زائدة على ماهيته ، وأشار الى أنه بدل رأيه في هذه المسألة [7] .

الا أن باستطاعتنا أن نقول : ان رأي الرازي الحقيقي هو أن مثل هذه المباحث لا تنتهي الى نتيجة مقنعة لان الذات الالهية فوق كل التصورات الانسانية ، والدليل على ما أقول هو أن ابن تيمية قد نقل عن الرازي أنه قال في كتاب « أقسام اللذات [8] : ان العلم بالذات عليه عقدة وهي « هل

---

(١) محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٤ و ٤٣ و ١١١ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٣ و ١١٠ .

(٣) التفسير الكبير ١٢/١٧٣ ، وأنا أظن ان الرازي قد كتب تفسير سورة الانعام بين سنتي ٥٩٥ و ٦٠١ هـ .

(٤) المعالم في أصول الدين ص ١٠ .

(٥) نفس المصدر ص ١٠ ــ ١١ .

(٦) نفس المصدر ص ٣٧ .

(٧) المطالب العالية ١/١١٠ وقال عن هذا المذهب « وهو الذي نصرناه في اكثر كتبنا » ورغم ان الرازي يقول ان هذا المذهب هو مذهب ابي هاشم وكثير من المتكلمين فان عبارات بعض المؤلفين المتاخرين توهم ان الرازي هو صاحب هذا القول والمتميز به ، فمثلا يقول البيجوري في حاشيته على متن السنوسية : « وهذا القول هو للامام الرازي » (ص ١٧) .

(٨) ذكر الرازي رأيه في المطالب العالية في الكتاب الاول الذي انتهى من تاليفه في ذي القعدة سنة ٦٠٣ هـ اما اقسام اللذات فقد الفه سنة ٦٠٤ هـ (انظر المؤلفات) .

الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية .. (ثم قال) من الذي وصل الى هذا الباب أو ذاق من هذا الشراب ؟ »[1] ويدعم ما ذهبت اليه اننا سنرى في الابحاث القادمة ان الرازي بدأ في الكتب المتأخرة في حياته ـ ينحو نحو طريقة القرآن من عدم التعمق في الامور الالهية وتسليم علم ذلك الى الله تعالى ، وانتهى الى الرفض التام تقريبا لكل الطرق الكلامية والفلسفية ، وذلك خاصة في كتاب أقسام اللذات ووصيته .

وعلى هذا فقد بدأ الرازي متوقفا في هذا الشأن ولكنه توقف الفيلسوف أو المتكلم ثم انتهى متوقفا ولكن توقف الموقن بعجز العقل عن استكناه تلك الحقائق .

* * *

٢ ـ ادلة وجود الله[2] :

تعددت الطرق الى الله وانشعبت الى ثلاثة فروع كبرى وهي :

طريق الاستدلال العقـلي ـ وهو يشمل مسلك الفلاسفة ، ومسلك المتكلمين ، ومسلك القرآن ، وطريق الاستدلال القلبي ـ وله فرعان : مسلك المتصوفة ، ومسلك البداهة والفطرة ، وطريق النقل وهو يرجع الى « ان الوحي هي السبيل الوحيدة الى معرفة وجود الله ، أما العقل فليس بذي شأن في هذه المسألة » لأنه يعجز عن اثبات الوجود[3] . ونحن في هذه الدراسة لن نبحث هذا الطريق لأن الرازي نفسه لم يقف عنده . أما الطرق الاخرى فقد كان للرازي حيالها مواقف . وسنعرض أسس تلك الطرق أولا ، ثم نتبع ذلك بموقف ابن الخطيب من كل واحد منهـا .

* * *

---

(١) موافقة صحيح المنقول ـ لابن تيمية ١/٩١ .

(٢) انظر الادلة التي ذكرها ازڤلدكولية في كتاب « المدخل الى الفلسفة » ص ٢٣٧ وما بعدها .

(٣) انظر موقف ابن رشد من هذا الطريق ونقد الاستاذ الدكتور محمود قاسم له في كتاب « الفيلسوف المفترى عليه » ص ٦٣ ـ ٦٧ .

أ ـ مسلك الفلاسفة الاسلاميين

وأقصد بالفلاسفة الاسلاميين : الفارابي وابن سينا ومن تبعهما [1] ، والا فهناك من الفلاسفة الاسلاميين من ينتهج طرقا أخرى للتدليل على وجود الله[2].

ويتلخص هذا المسلك ، المسمى بالدليل الوجودي ، بأن الله تعالى ـ وان يمكن الاستدلال عليه عن طريق العالم أو الصعود من المحدثات اليه ـ فان الطريق الاوثق الى معرفة وجوده هو أن نبدأ بالوجود ذاته ، فاذا وجدنا من هذا الوجود العام وجودا واجبا فقد وصلنا الى المطلوب ، لان هذا الوجود الواجب انما هو الله تعالى ، والا التفتنا الى الوجودات الممكنة ، وبما ان كل ممكن فله علة هي سبب وجوده ، فانا نرتقي في سلسلة المعلولات والعلل .

---

(١) كأبي البركات البغدادي الذي يقول : « فهذه أيضا طريق استخرجها المهتدون بعلم ارسطاليس وبمذاهبه وأنظاره ، وفيها زيادة بيان ، ووضوح محجة ، وحصول معنى وسهولة مأخذ » (المعتبر في الحكمة ١٣٣/٣) . ونصير الدين الطوسي (انظر تجريد الاعتقاد للطوسي وشرح ابن المطهر عليه ص ١٥٤ ـ ١٥٥) .

(٢) فالكندي مثلا يستدل على وجود الله بخمسة ادلة :

١ ـ دليل العلية المبني على ان العالم حادث له أول وبداية ، فلا بد له من محدث .

٢ ـ دليل تركيب العالم وتعاقب الوحدة والكثرة عليه ، فلا بد من علة واحدة بالذات خارجة عن هذا العالم وتؤثر في تركيبه وكثرته .

٣ ـ دليل « ليس ممكنا ان يكون الشيء علة ذاته » .

٤ ـ اذا كانت آثار التدبير في البدن الانساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرئي ـ وهو النفس ـ فكذلك تدل آثار التدبير في العالم على وجود مدبر له لا يرى .

٥ ـ دليل الغائية والنظام المشاهد في هذا الكون .

(انظر مقدمة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ٧٥/١ ـ ٨٠) .

وابن رشد يستدل على الله بدليلين : الاول دليل العناية أو الغائية ، والثاني دليل الاختراع أو السببية ، الى جانب دليل الحركة الذي اخذه عن ارسطو (انظر كتاب « الفيلسوف المفترى عليه » ص ٧٩ ـ ٨٦ ومقدمة مناهج الادلة للدكتور محمود قاسم ص ٢٤ ـ ٢٨) .

ولكن لا بد ان تنتهي هذه السلسلة الى علة هي واجب الوجود ذاته ، وذلك بعد بطلان الدور والتسلسل [1] .

قال الفارابي : « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ،

---

(۱) الدليل الوجودي لدى الفارابي وابن سينا مغاير للدليل الوجودي المعروف عند ديكارت ، فدليل هذا الاخير مبني على انه فكر فشك في كل شيء الا ان يشك في انه يشك ، ولما كان الشك تفكيرا فهو مفكر ، ولما كان مفكرا فهو موجود . ثم فحص افكاره فوجد بينها فكرة « موجود مطلق الكمال لا متناه ، وهذه الفكرة لا يمكن ان استمدها من الحواس كما انها ليست كذلك من اختراع ذهني أو صنع وهمي لانه ليس في مقدوري ان انقص منها او أزيد عليها شيئا » فاذن « فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدي ، أنا الموجود المتناهي ، اذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقا » (التأملات لديكارت ، وخاصة ص ١٤٤ — ١٥٥ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٧٠ وما بعدها . وانظر نقد ازفلذكولية لهذا الدليل : المدخل الى الفلسفة ص ٢٤٦) .

ونحن اذ نقول : ان الدليل الوجودي عند ديكارت مخالف للدليل الوجودي لدى فلاسفة الاسلام ، لا نعني ان فلاسفتنا لم يفطنوا الى كل الاسس التي اقام عليها ديكارت دليله ، ذلك لان ابن سينا قد تنبه منذ زمن بعيد الى ان الانسان يحس بوجوده احساسا ضروريا لا يحتاج الى اقامة الدليل ، فقد قال في دليل : « الرجل الطائر » الذي ساقه على اثبات النفس : « يجب أن يتوهم الواحد منها كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى أن يحس ، وفرق بين اعضائه ، فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل انه هل يثبت وجود ذاته ، ولا يشك في اثباته لذاته وجودا ... » (نص من الشفاء موجود ضمن كتاب الدكتور محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ص ۸۳) . وفكرة الكمال أيضا لم تكن مجهولة لدى فلاسفة الاسلام . فالفارابي قد ذهب الى التدليل على وحدانية الله استنادا الى ان الله هو الموجود الكامل على وجه الاطلاق (انظر مقدمة الاستاذ الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الادلة لابن رشد ص ۳۱) . فاذن لم يكن ديكارت مجددا في كل شيء ، بل كان تجديده (كما يرى استاذنا الدكتور محمود قاسم) يتمثل في الانتقال من اثبات وجود النفس الى اثبات وجود الله الكامل . وهذه النقطة هي لب دليله ، ومن هنا يتبين لنا الفارق بين مذهبه وبين مذهب الفارابي وابن سينا اللذين لم يبنيا دليل الوجود على احساس الانسان بوجوده ولا على فكرة كمال الله المطلق ، بل ابتدأ دليلهما من « الوجود ذاته » .

ولك ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات . فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل .. سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؟ » [1] . وقال ابن سينا « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار آخر من خلقه وفعله — وان كان ذلك دليلا عليه — لكن هذا الباب أوثق وأشرف . أي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود . والى مثل هذا أشير في الكتاب الالهي : سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أقول : هذا حكم لقوم . ثم يقول : أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؟ . أقول : ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » [2] . ويبين ابن سينا كيفية دلالة الوجود على الله في كتابه « النجاة » فيقول : « لا شك ان هنا وجودا . وكل وجود : فاما واجب واما ممكن . فان كان واجبا فقد صح الواجب ، وهو المطلوب . وان كان ممكنا فانا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود ..» [3]

بيد أن الفارابي وابن سينا — وان ادعيا بأن دليلهما عقلي محض لا يحتاج الى تأمل لغير نفس الوجود ، وحاولا أن يرتفعا عن مستوى المتكلمين الذين استدلوا بالمحدثات — فان دليلهما — على الحقيقة — مستند الى عالم الخلق والموجودات الحسية التي قللا من شأنها في الاستدلال على الله ، وذلك لانهما اعتمدا على القول بأن كل ممكن فلا بد له من علة [4] . ونحن لا نستطيع

---

(١) فصوص الحكم للفارابي (طبع عبد الرحيم المكاوي سنة ١٩٠٧ م) ص ٦٠ وانظر ايضا للفارابي « عيون المسائل » ص ٥٠ و « التعليقات » ص ٥ .

(٢) الاشارات والتنبيهات لابن سينا (طبع دار المعارف) ٤٨٢/٣ — ٤٨٣

(٣) النجاة — لابن سينا (طبع الكردي سنة ١٩٣٦) ص ٢٣٥ .

(٤) المصدر السابق . نفس الموضع ، وعيون المسائل للفارابي ص ٥٠ .

أن نعرف هذه الحاجة الا اذا التفتنا الى العالم المحسوس[1] . ولقد وصف أبو البركات البغدادي هذا الدليل بقوله : انه « من جملة النظر في العلة والمعلول »[2] .

والواقع أن نظريتهما هذه تعود بأصولها الى « أفلوطين » ومن قبله « بارمنيدس » . فأفلوطين ـ وان هبط من الوحدة الاولى الى الكثرة وأنشأ نظرية الفيض مستخدما الجدل النازل ـ فانه استخدم قبل ذلك الجدل الصاعد بأن ابتدأ من المحسوسات ثم ارتقى الى الاول[3] . أما « بارمنيدس » فقد ألقى نظرة على المذاهب السائدة في عصره ورأى اختلافها لاعتمادها على الحواس والتجربة المباشرة ، فقرر رفضها والقول بأن « الحق هو الموجود والموجود هو الحق ولا حق الا الموجود في نظر العقل .. ولكن هذا الموجود ليس كائنا مجردا ، وانما هو فلك مستدير تستوي جميع جهاته في كل شيء »[4] ، و « اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة ، قال : ان الاشياء واحد في العقل كثير في الحس »[5] .

* * *

ب ـ مسلك القرآن ومسلك المتكلمين(٦)

ان مسلك القرآن يقوم على لفت أنظار الناس الى عجائب الصنع في

---

(١) انظر نقد الرازي لهذا الدليل فيما سياتي ، وما كتبه الدكتور محمد البهي في كتاب « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ٢/٢١٣ ـ ٢٢٥ .

(٢) المعتبر في الحكمة لابي البركات البغدادي ٣/١٣٣ .

(٣) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ليوسف كرم ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ ، وانظر صعود أفلوطين صعودا صوفيا ، من العالم الحسي الى العالم الالهي ، ثم هبوطه ثانية . (في تساعات أفلوطين التي سميت خطأ « اونولوجيا أرسطاطاليس » الموجودة ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي « أفلوطين عند العرب » ص ٢٢) .

(٤) الفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ١/٨٧ .

(٥) ما بعد الطبيعة ، لارسطو م ١ ف ٥ نقلا عن يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ .

(٦) أقصد بالمتكلمين هنا الاشعرية (ويشترك معهم المعتزلة ـ غالبا ـ في

السموات والارض وما بينهما ، وبخاصة هـذا المخلوق البديع الذي هو الانسان دون الدخول في التفريعات المتشعبة والمجادلات الجوفاء ، وقد جاء هذا المسلك عند ابن رشد على هيئة دليلين : دليل الاختراع ، ودليل العناية . والدليلان يمكن مزجهما بدليل واحد[1] يسمى بطريقة القرآن كما هو اختيار ابن تيمية[2] أو دليل حدوث الاعراض كما هو في كتب المتكلمين المتأخرين[3]. وأساس دليل الاختراع ـ الذي عني به قدماء الاشاعرة[4] أكثر من عنايتهم بدليل العناية ـ ان هذه الموجودات مخترعة وان كل مخترع لا بد له من مخترع[5] . وقد اقتصر الاشعري في كتاب « اللمع » على هذا الدليل وعلى صورة واحدة منه وهي صورة خلق الانسان وملخص ما قاله : ان الانسان قد خلق على غاية الكمال والتمام مع أنه كان نطفة ثم علقة ثم لحماً ودماً وعظماً. ومن المعلوم انه لم ينقل نفسه من حال الى حال لأنه في حال قوته واشتداد عوده لا يستطيع أن يخلق لنفسه سمعا ولا بصرا ولا شدة فكيف به في حال الضعف ؟ فهذا يدل على ان هناك من خلقة على هذه الصورة وأودع فيه العقل والحواس وسائر القوى ، لأننا اذا قطعنا باستحالة أن يوجد بناء من غير بان وثوب من غير ناسج فبالاحرى أن لا يوجد هذا المخلوق العجيب

← دليل الجوهر الفرد) . اما ابو منصور الماتريدي فله ادلة اخرى اخذ اكثرها عن الفلاسفة السابقين (انظر كتاب « التوحيد » للماتريدي . مخطوط مصور ٥ ـ ب الى ٩ ـ أ و ٦٥ ـ أ ، ومقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الادلة ص ١٨ ـ ٢٣) .

(١) راجع كتاب « الفيلسوف المفترى عليه . ابن رشد » للدكتور محمود قاسم ص ٨٥ ـ ٨٦ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٢٢ ـ ٢٣ .

(٣) المواقف وشرحه ٨/٤ .

(٤) كالباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ في « الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » ص ٢٧ ـ ٢٨ والبغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ في « اصول الدين » ص ٦٩ .

(٥) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٥١ .

من غير خالق . قال تعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » وقال « أفرأيتم ما تمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون[1] ؟ » .

فهذا الدليل القرآني دليل أول للمتكلمين ، والدليل الثاني هو دليل الجوهر الفرد وموجزه أن هذا العالم مؤلف من أجسام وأعراض والاجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ أو جواهر فردة . والجواهر الفردة محدثة لأنها لا تنفك عن الاعراض ، والاعراض حادثة لأنها تتغير ، وبما أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث فالجواهر حادثة ، واذا كان الجسم مؤلفا من جواهر حادثة فهو حادث ، فالعالم اذن بأجسامه وأعراضه حادث ، والحادث لا بد له محدث وهذا المحدث هو الله تعالى[2] .

والدليل الثالث هو المسمى بدليل « الواجب والممكن » . وهذا الدليل مبني على الدليل السابق من حيث أنه يستند الى حدوث العالم فيبدأ من القضية « العالم حادث » . وخلاصته انه اذا ثبت ان العالم حادث فالحادث جائز حدوثه وعدمه وجائز وقوعه على هيئة اخرى غير الهيئة التي وجد عليها ، وجائز وقوعه قبل وقت حدوثه وبعده ، فاذن « لا بد من محدث خصه بالحدوث في وقت دون وقت وعلى هيئة دون هيئة أخرى[3] » .

---

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، لابي الحسن الاشعري ص ١٧ — ١٩ .

(٢) التمهيد . لابي بكر الباقلاني . طبع مصر ص ٤١ — ٤٤ وراجع : الدكتور محمود قاسم في كتابه « الفيلسوف المفترى عليه » ص ٦٨ — ٦٩ ومقدمته لكتاب « مناهج الادلة لابن رشد » ص ١٢ — ١٥ ونقد ابن رشد لهذا الدليل ص ١٣٥ وما بعدها من المناهج . والدكتور يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الاسلامية ص ١٥ — ٢٢ .

(٣) انظر مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ١٥ — ١٧ وكتابه « الفيلسوف المفترى عليه » ص ٧٢ ، و « محاضرات في الفلسفة الاسلامية » للدكتور يحيى هويدي ص ٢١ — ٢٢ .

وهذا البرهان في الحقيقة ليس من استنباط أبي المعالي الجويني كما يقول ابن رشد : « الطريقة الثانية (أي دليل الواجب والممكن) هي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعرفة بالنظامية » (مناهج الادلة ص ١٤٤) . نعم نجد ←

وقد كتب لهذا الدليل الاخير ـ على ضعفه ـ مجد عريض في الفلسفة الاسلامية والمسيحية في القرون الوسطى وحتى الآن [1] .

* * *

ج ـ مسلك المتصوفة

المتصوفة يقولون : ان الطريق الى الله انما يكون بالخلوة والمجاهدة ثم الكشف . أما العقل فلا يمكنه الوصول الى الله ، لأن الادلة العقلية كلها تدل عليه من حيث السلوب : أي من حيث نسلب عن غيره صفات الواجبية والاحداث والخلق ، فاذا تبين لنا أن سائر الموجودات في هذا العالم غير واجبة بنفسها وغير موجودة من قبل نفسها ، انتهينا الى اله واجب بنفسه أوجد هذه الكائنات[2] . وهذا في نظرهم ليس بطريق مأمون .

هذا الدليل في كتب امام الحرمين الجويني (كالعقيدة النظامية ص ١١ والارشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد ص ٢٨) . ولكننا نجده ايضا عند الباقلاني الذي توفي قبل ان يولد الجويني (توفي الباقلاني سنة ٤٠٣ هـ وولد الجويني سنة ٤١٩ هـ) . قال الباقلاني : « ويدل على ذلك (اي وجود الصانع) أيضا علمنا بصحة قبول كل جسم من اجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب . وصحة كون المربع منها مدورا وكون المدور مربعا ، وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره . وانتقال كل جسم من شكله الى غيره من الاشكال . فلا يجوز ان يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص انما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له ، لان ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الاشكال المتضادة . وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ، ووجوب العلم بان كل ذي شكل انما حصل كذلك بمؤلف الفه وقاصد قصد كونه كذلك » (التمهيد للباقلاني طبع مصر ص ٤٥ وقارن هذا القول بما جاء في كتاب الباقلاني الثاني « الانصاف .. » ص ١٦ و ٢٧ ـ ٢٨ وفي كتاب اصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ٦٩) .

(١) راجع الدكتور محمود قاسم : الفيلسوف المفرى عليه ص ٧٣ .

(٢) راجع كتاب « الصوفية في الاسلام » تأليف نيكلسون ص ٧١ ـ ٧٣ وكتاب « ابن عطاء الاسكندري وتصوفه » للدكتور ابو الوفا التفتازاني ص ٢٢٩ ـ ٢٣٣ وكتاب « الحياة الروحية في الاسلام » للدكتور محمد مصطفى حلمي ص ١٢٠ وما بعدها . وتاريخ الفلسفة العربية : تأليف حنا فاخوري وخليل الجر ٣٥١/١ .

يقول الكلاباذي[1] : « أجمعوا (أي الصوفية) على ان الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته الى الدليل ، لأنه محدث • وقال رجل للنوري : ما الدليل على الله ؟ قال : الله • قال : فما العقل ؟ قال : العقل عاجز والعاجز لا يدل الا على عاجز مثله • وقال ابن عطاء : العقل آلة للعبودية لا للاشراف على الربوبية •• وقال أبو بكر القحطبي : من لحقته العقول فهو مقهور الا من جهة الاثبات[2] » • ويقول : فريد الدين العطار : « ذهبنا وراء عالم العقل والفهم • العقل لا يجدي عليك ، انما يأتي اليك بما يأتي به غربال من بئر •• ولا علم له بالجوهر الذي لا يحد لأنه ضل عن نفسه[3] » • ويقول الدكتور محمود قاسم في نقد مسلك هؤلاء المتصوفة : « وسلك المتصوفة منهجا لا يعتمد على أسس منطقية لأنهم لا يستدلون على وجود الله بمقدمات بديهية تستنبط من الواقع وتفضي الى نتائج مقنعة ، وانما اعتقدوا أن معرفتهم لوجود الله ترجع الى المعرفة الاشراقية التي تفيض في نفوس العارفين • وتلك المعرفة اللدنية هي التي يمكن تسميتها بالحدث الصوفي الذي يصل اليه المرء بالقضاء على الشهوات والانكباب على التأمل • ثم رأوا أن يعضدوا منهجهم بنصوص من الكتاب العزيز ،

---

(١) المتوفى سنة ٣٨٠ هـ •

(٢) التعرف لاهل التصوف : للكلاباذي ص ٦٣ •

(٣) نص من « مختار نامة » ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العربية للفاخوري وزميله ١/٣٥٠ ومحيي الدين بن عربي يوافق الصوفية في هذا التيار فيقول في رسالته الى فخر الدين الرازي : « وان العلم بالله خلاف العلم بوجود الله ، فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودا ، أو من حيث السلب لا الاثبات ، وهذا خلاف جماعة العقلاء والمتكلمين الا سيدنا ابا حامد (أي الغزالي) فانه معنا في هذه القضية .. فينبغي للعاقل ان يخلي قلبه عن الفكر ان أراد معرفة الله من حيث المشاهدة » ولكن يبدو ان ابن عربي يرى في فصوص الحكم ان النظر في الموجودات هو الطريق الصحيح الى معرفة الله . فهو يقول « فان بعض الحكماء وابا حامد ادعوا انه يعرف الله من غير نظر في العالم ، وهذا غلط . نعم تعرف ذات قديمة ازلية لا يعرف انها اله حتى يعرف المالوه (أي العالم) ، فهذا هو الدليل عليه » (الفص الابراهيمي من فصوص الحكم ص ٨١ وانظر مقدمة الدكتور ابو العلا عفيفي للكتاب نفسه ص ٢٩) •

فاختاروا بعض الآيات التي حسبوا أنها تشهد لهم من مثل قوله تعالى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » وقوله « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » « .. أما النصوص الاخرى التي تحث على النظر العقلي وهي تشغل جزءا كبيرا من القرآن ، فمروا بها دون أن يقفوا عندها لكي يتأملوها مع أنها أكثر صراحة مما استشهدوا به »[1] .

* * *

د ـ مسلك البداهة والفطرة

ان الفطرة الانسانية في أبسط الناس عقلا وادراكا تهدي الى ان لهذا العالم خالقا . وبعبارة اخرى : معرفة وجود الله مطبوعة في النفس طبعا ، وأدنى التفات من العاقل غير المتعصب ، الى نفسه أو الى ما حوله . يسوق الى الاعتراف بالله سبحانه وتعالى . وقد استدل بعض المسلمين على أن الفطرة تحكم بوجود الخالق بدليل من القرآن الكريم وهو قوله تعالى : «ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله »[2] . وممن ذهب الى هذا المذهب من علماء المسلمين : اخوان الصفاء[3] وعبد الملك بن عبد الله أسد الطوفي من قدماء المتكلمين[4] والراغب الاصفهاني[5]

---

(١) مقدمة مناهج الادلة ـ للدكتور محمود قاسم ص ٢٣ ـ ٢٤ .
وانظر ايضا نقد طريق الصوفية في كتاب « الفيلسوف المفترى عليه . ابن رشد » ص ٧٦ ـ ٧٩ .

(٢) انظر التفسير الكبير للرازي ٢/١١٤ ـ ١١٥ .

(٣) انظر : الدكتور عمر فروخ ـ اخوان الصفاء . بيروت ١٩٤٥ ص ٧٢ . والدكتور جبور عبد النور ، اخوان الصفاء . دار المعارف بمصر ١٩٦١ ـ ص ٣٥ . قال اخوان الصفاء : « اعلم ان الله تعالى جعل بواجب حكمته في جبلة النفوس معرفة هويته طبعا من غير تعلم ولا اكتساب » .

(٤) الشامل في أصول الدين ، لامام الحرمين الجويني . مخطوط ١/١٥٣

(٥) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ١/٥١ .

والغزالي[1] وأبو المعين النسفي الماتريدي[2] والشهرستاني[3] وابن عطاء الاسكندري[4] . وأخذ به من فلاسفة الغرب في العصور الوسطى : أوغسطين[5] ، وانسام[6] ووليم أوف اوكام[7] وبونافتورا[8] .

وفي الفلسفة الحديثة نجد اثنين من أعظم الفلاسفة يقولان بمذهب

---

(١) قال الغزالي : « ووجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة .. اظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالى » (احياء علوم الدين ٣١٢/٤ والمصدر السابق ، وتاريخ الفلسفة العربية للفاخوري وزميله ٢٧٣/٢ - ٢٧٤) بينما يرى استاذه امام الحرمين من جهة أخرى ان « القديم سبحانه وتعالى لا يعلم اضطرارا ، وانما يتوصل الى معرفته نظرا واستدلالا » (الشامل - مخطوط مصور ٣٦/١) ومن قبله قال الباقلاني « انه تعالى غير معلوم باضطرار » (الانصاف فيما يجب اعتقاده . للباقلاني ص ٢٠) ، ويرى جون لوك الفيلسوف الانجليزي اننا نؤمن بالله مستندين الى البرهان لا الى معنى غريزي (تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٤٣) .

(٢) يستدل النفي بقوله تعالى : « واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى » على ان من اختار الايمان فقد اختاره قبل ان يولد (بحر الكلام للنسفي ص ١٠ - ١١) .

(٣) قال الشهرستاني : « فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير ، أفي الله شك فاطر السموات والارض . ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ... ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك : امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله » (نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١٢٤ . وانظر في ص ١٢٥ تفضيله لهذا الدليل على دليل المتكلمين المبني على الاستدلال بالحوادث) .

(٤) كتاب الدكتور ابو الوفا التفتازاني عن «ابن عطاء الاسكندري وتصوفه» ص ٢٢٧ .

(٥) المتوفى سنة ١٤٣٠ م (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص ١٦) .

(٦) المتوفى سنة ١١٥٩ م (نفس المرجع السابق ص ٨٠) .

(٧) المتوفى سنة ١٣٤٩ م (المرجع السابق ص ٢٠٤) .

(٨) المتوفى سنة ١٢٧٤ م (عبد الرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى ص ١٠٣) .

الفطــرة : فديكارت ــ وان استند الى الدليل الوجودي في استدلاله على وجود الله ــ الا ان هذا الدليل مرجعه الى فكرة مغروسة في النفس سابقة على التفكير ، هذه الفكرة هي الله « فلا يبقى ما يقال بعد ذلك الا ان هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي . والحق انه لا ينبغي أن نعجب ان الله حين خلقنــي غرس فيَّ هــذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة في صنعته »[1] .

وكانت قد انتقد الادلة العقلية على وجودالله وأقام مكانها أساسا أخلاقيا بنى عليه وجود الله ، وهذا الاساس الاخلاقي فطري في النفس الانسانية[2].

---

(١) للتأملات في الفلسفة الاولى . لديكارت . ترجمة الدكتور عثمان أمين ص ١٥٥ .

(٢) انتقد « كانت » الدليل الوجودي الذي يستنبط وجود الموجود الكامل بمجرد تحليل معناه ، انتقده بان الوجود فيه وجود منصور وان الوجود ليس محمولا ذاتيا تختلف الماهية بوجوده لها او عدمه ، وانما هو تحقق الماهية ، واعترض على الدليل الطبيعي ــ الذي يذهب من حدوث العالم او أي شيء معين كوجود الانسان ، وينتهي الى موجود ضروري ــ بان هذا الموجود الضروري ليس حتما الموجود الكامل او الله ؛ بل قد يكون المادة او العالم .

واعترض على الدليل المبني على وجود النظام في الكون بعدة اعتراضات كان منها ان هذا الدليل لا يؤدي الى أكثر من ان صورة العالم هي الحادثة دون مادته . فاذا بان ضعف هذه الادلة اتجه كانت الى الاخلاق فرأى ان الانسان يحس بفطرته ان هذا العمل خطأ وهذا العمل صواب وقد يستسلم الانسان للخطأ ولكن لا يسعه رغم ذلك الا ان يشعر بأنه مخطيء ، وهذا الصوت الباطني الذي ينادي بالواجب يقوم دليلا على حرية الانسان ، لان فكرة الواجب لا تفهم اذا كان الانسان مجبرا ، ويقوم دليلا ايضا على خلود الانسان الذي نشعر به دون ان يمكننا اقامة الدليل عليه . اننا على الرغم من الشرور الموجودة في هذا العالم نشعر بصوت يدعونا الى الفضيلة وعمل الخير حتى ولو لم يؤد ذلك الى النفع ، فكيف يمكن لهذا الشعور بالحق ان يعيش ان لم نحس في أنفسنا بان هذه الدنيا ليست الا مقدمة لحياة أخرى . واذا كان الشعور بالواجب يتضمن العقيدة في الجزاء في المستقبل اي الخلود فلا بد ان منشيء هذا الشعور خالد ، فلا بد ايضا من التسليم بوجود الله (ملخص من كتاب الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٣٧ ــ ٢٤٦ وقصة الفلسفة الحديثة للاستاذين احمد امين وزكي نجيب محمود ص ٢٩٦ ــ ٣٠٢) . ←

هذه هي الطرق الموصلة الى الله تعالى ، والمتراوحة بين قطبي البراهين العقلية البحتة والبداهة الفطرية المحضة . فماذا كان موقف الرازي منها ، وأي الطرق انتهج ؟

والجواب على هذا السؤال هو أننا لا نستطيع أن نشير الى مسلك من هذه المسالك ونقول انه هو الذي كان عليه الرازي طوال حياته والذي انتصر له في كل كتبه ، ذلك لأنا سنرى أن الفخر قد مال الى كل واحد من هذه المسالك في الكتاب الواحد كالتفسير الكبير[1] ، أو الى أكثرها كما في « المطالب العالية » ، أو الى الجمع بين مسالك القرآن والمتكلمين والفلاسفة ، كما في كثير من كتبه ، أو الاكتفاء بطريقة واحدة ، هي طريقة الفلاسفة ، كما في بعض كتبه .

الا ان الذي يمكننا الجزم به هو ان ابن الخطيب ـ وان أخذ بكل هذه السبل ـ الا انه كان يحس ان طريقة القرآن هي أفضل الطرق الى الله ، وقد ظهر هذا الاحساس بصورة واضحة ابتداء من تأليفه : التفسير الكبير ، وبلغ قمة وضوحه في الوصية ، بل انه في هذه الاخيرة يعلن ان طرق الفلاسفة والمتكلمين تكاد تكون عديمة الفائدة اذا قورنت بما جاء في القرآن . لهذا فان في مقدورنا أن نقول : ان طريقة الرازي الى معرفة الله هي طريقة القرآن .

ولنترك الآن الكلام في هذه الطريقة ، الى حين ، ريثما نستعرض موقفه من الطرق الاخرى . ثم نعود ثانية الى عرض طريقته المرتضاة .

* * *

وقد انتقد ازفلدكوليه هذا الدليل الاخلاقي بأن وجود القانون الاخلاقي (او الشعور بالواجب) لا يسلم به كل انسان ، وبان القوانين الاخلاقية قد فسرت في العصر الحديث بانها وليدة التطور العام (المدخل الى الفلسفة ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦) .

(١) للرازي العذر في اختلاف رايه في مواضع متفرقة من التفسير الكبير ، لان هذا الكتاب لا يشكل وحدة متماسكة لكثرة المسائل التي تناولها ، وضخامة حجمه (٣٢ مجلدا) ، وطول المدة التي استغرقها تاليفه والتي اراها حوالي عشر سنين ، وهي مدة كافية للنسيان وتغير الراي .

١ ـ طرق الفلاسفة والمتكلمين

جمعنا هذه الطرق ههنا في فقرة واحدة ، مع اننا فرقنا فيما مضى بين طريق الفلاسفة وطرق المتكلمين ، وذلك تمشيا مع أسلوب الرازي ـ وتابعه في ذلك بعض علماء الكلام[١] ـ اذ عرضها على الوجه التالي : « ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى ليس الا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة الى موجود آخر غير محسوس . ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان ، وعلى قول آخرين هو الحدوث . وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث . ثم هذه الامور الثلاثة اما أن تعتبر في الذوات أو في الصفات أو في مجموعهما أو في العكس ؛ فالمجموع طرق ستة .. »[٢] . وهي : امكان الذوات ، وامكان الصفات وحدوث الذوات ، وحدوث الصفات ، والمجموع من امكان الذوات وحدوثها ، والمجموع من امكان الصفات وحدوثها . وقد يعكس الامر في الدليلين الاخيرين على وضع يكون فيه امكان الذوات مع حدوث الصفات ، وامكان الصفات مع حدوث الذوات.

وقد أضاف الرازي الى الطرق الاربعة الاولى طريقة خامسة وسماها طريقة « الاحكام والاتقان » وذلك في كتاب « نهاية العقول » . وتتلخص هذه الطريقة في ان الاحكام أو النظام الموجود في هذا العالم يدل على علم فاعله ، وما يدل على علم الفاعل فهو اولى بالدلالة على وجود الفاعل ذاته . والفخر ـ وان جعل هذا طريقا خامسا ـ الا انه قال : انه يرجع في الواقع

---

(١) صاحب المواقف يقول : ان هذه الطرق الاربعة ، (وهي امكان الذوات وحدوثها وامكان الصفات وحدوثها) التى سنراها عند الرازي ، هي مسلك المتكلمين (٨/٢ ـ ٥) . أما الفلاسفة فقد فصل طريقهم عن هذه الاربعة ، وفضله عليها (المواقف ٥/٨ ـ ٦) ، ولم يتنبه الى ان دليل امكان الصفات هو عين دليل الوجود ، كما سنرى .

(٢) الاربعين في أصول الدين ص ٧٠ ، وراجع ايضا التفسير الكبير ١١٣/٢ ـ ١١٤ والمطالب العالية ١٥/١ وما بعدها . وفي بعض الكتب يقتصر على طرق اربعة وهي امكان الذوات وامكان الصفات وحدوث الصفات (انظر المعالم في اصول الدين ض ٢٦ والملخص في الحكمة والمنطق ١٦٩ ـ أ) .

الى الطرق الاخرى[1] . وهو في هذا قريب الشبه بابن رشد في محاولته الجمع بين دليل الاختراع (أو الذي سماه الرازي ، حدوث الاعراض) ودليل العناية والاسباب الغائية (أو الذي سماه الرازي : دليل الاحكام والاتقان) . « فلو رأى الانسان شيئا محسوسا فوجده قد خلق بشكل خاص ووضع في الكون وضعا خاصا محددا ، بحيث لو وجد على نحو مخالف لما أمكن أن تتحقق المنفعة المرجوة منه ـ نقول لو رأى الانسان شيئا من هذا القبيل لعلم بالتأكيد انه لا بد من وجود صانع أوجد هذا الشيء ، وفكر تفكيرا مقصودا في المطابقة بين شكله ووضعه وبين الغاية المقصودة منه »[2] .

وأعتقد ان الرازي هو صاحب تقسيم أدلة وجود الله بالنظر الى امكان الاجسام وحدوثها ، وامكان الاعراض وحدوثها ، ذلك لأني لم أجد أحدا قبله أشار اليها بهذا التقسيم والتبويب[3] .

فلنعد الى هذه الطرق لنعرف طبيعتها :

١ ـ امكان الذوات ـ هذه الطريقة في الواقع هي طريقة الفارابي وابن سينا ، أو « دليل الوجود » . والفخر قد أشار الى هذا في كتابه « نهاية العقول » حين قال : « المسلك الثاني ـ الاستدلال بامكان الاجسام على وجود الصانع ، وهو عمدة الفلاسفة .. »[4] وان لم يشر الى مثله مرة اخرى . ونحن نستطيع أن نثبت أن الرازي يقصد بهذا الدليل دليل الفلاسفة ، وان لم يصرح بذلك

---

(١) نهاية العقول في الكلام في دراية الاصول ١/٨٥ ـ ب .

(٢) الفيلسوف المفترى عليه (ابن رشد) للدكتور محمود قاسم ص ٨٤ .

(٣) ولعل ابن تيمية أيضا يميل الى هذا الاعتقاد فهو يقول : « ولهذا لما ذكر ابو عبد الله الرازي أدلة اثبات الصانع ذكر أربعة طرق : امكان الذوات وحدوثها وامكان الصفات وحدوثها » (تفسير سورة الاخلاص ـ لابن تيمية ص ٢٢) .

(٤) نهاية العقول ١/٩٣ ـ ب .

في كتبه الاخرى ، وذلك بالبيان التالي : يقول الرازي في شرح هذا الدليل في « الاربعين » : « فلا شك في وجود الموجودات . وكل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته ، فان حصل في الموجودات واجب الوجود لذاته فذلك هو المطلوب ، وان كان ذلك الوجود ممكنا افتقر الى مؤثر والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته ، وذلك هو المطلوب »[1] . ويقول في عرض هذا الدليل في كتب اخرى : « لا شك في وجود الموجودات » فنقول : جميع الموجودات اما واجب الوجود أو ممكن الوجود أو البعض واجب والبعض ممكن . لا جائز أن يكون الكل واجبا لأنه ثبت بالبراهين القاطعة ان اثبات موجودين واجبي الوجود محال . ولا جائز أن يكون الكل ممكنا لأن مجموع الممكنات ممكن بحسب المجموع وبحسب الاجزاء . والمجموع المغاير لجميع الممكنات ولكل واحد من آحاد الممكنات فهو واجب الوجود فثبت ان واجب الوجود سبحانه واحد ، وثبت ان جملة الممكنات محتاجة في وجودها الى واجب الوجود »[2] . ونحن لو قرأنا عيون المسائل للفارابي[3] والاشارات والتنبيهات[4] والنجاة[5] لابن سينا لرأينا ان ما يتحدث عنه الرازي هنا هو نفس الدليل الذي ارتضاه هذان الفيلسوفان بل ان عبارة الرازي في « الاربعين » تكاد تكون هي عبارة ابن سينا في « النجاة » .

---

(١) الاربعين في أصول الدين ص ٨٥ وانظر مثل هذا النص في « المعالم في أصول الدين » ص ٢٦ وقارن هذا بما قاله عن واجب الوجود في المحصل ص ٤٢ و ١٠٨ .

(٢) الخمسين في أصول الدين ص ٣٤ وانظر قريبا منه في الاشارة ٩ ـ ب .

(٣) عيون المسائل ص ٥٠ .

(٤) الاشارات والتنبيهات ٣/٤٤٧ ـ ٤٨١ .

(٥) النجاة ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

الا ان هناك فرقا بين الفارابي وابن سينا من جهة وبين الرازي من جهة اخرى ، هذا الفرق هو ان الفيلسوفين يدعيان أنا بهذا الدليل ننظر الى نفس الوجود ، أو الوجود مجردا ، دون الالتفات الى الموجودات الحسية ، اذ الفارابي يقول : « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصبغة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من موجود بالذات » . وابن سينا في الاشارات ـ بعد أن يعرض لهذا الدليل ومقدماته ـ ينتهي الى قوله : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته من الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار آخر من خلقه وفعله » . في حين ان الرازي يرى ان هذا الادعاء باطل لأنه لا يمكننا أن نسير في هذا الدليل دون اعتبار الموجودات الحادثة ، يقول في المطالب العالية : « واعلم ان الشيخ الرئيسي ذكر في كتاب الاشارات ان ههنا طريقا يدل على اثبات واجب الوجود لذاته بحسب حال الوجود من حيث انه وجود . قال : ولا حاجة فيه الى اعتبار حال غيره ، فانا نقول : لا شك ان في الوجود موجودا ، فنقول : ذلك الموجود اذا كان واجبا لذاته فهو المقصود ، وان كان ممكنا لذاته فلا بد له من الواجب لذاته ، فثبت ان اعتبار حال الموجود من حيث انه موجود يشهد بوجود موجود واجب الوجود لذاته .

فهذا ما قاله ، ثم رجح هذا الطريق على الطريق الذي يستدل فيه بامكان ما سواه على وجوده[1] .

واعلم ان البحث المستقصى يدل على ان هذا الكلام ليس بقوي ، لأنا اذا قلنا : الموجود : اما واجب لذاته أو ممكن لذاته ، فان كان ممكنا لذاته

---

(١) عبارة الرازي هنا تعوزها الدقة ، لان ابن سينا لا يتفي الاستدلال بامكان ما سوى الواجب على وجوده ، بل انه يصرح بان امكان غير الواجب يسوق الى الاعتراف بالواجب فهو يقول : « لا شك ان هنا وجودا . وكل وجود : فاما واجب واما ممكن . فان كان واجبا فقد صح الواجب وهو المطلوب . وان كان ممكنا فانا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود .. » (النجاة ص ٢٣٥) غير ان الامكان الذي يريده ابن سينا ، هو امكان الاشياء دون النظر الى انها متحققة او غير متحققة .

امتنع رجحان وجوده على عدمه الا لمرجح • فهذا استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب • فثبت انه لا سبيل الى اثبات واجب الوجود الا بهذه المقدمة ... **فيثبت بما ذكرنا ان معرفة واجب الوجود لذاته لا يتم الا اذا اعتبرنا أحوال وجود هذه الموجودات** • فاذا أثبتنا انها ممكنة لذواتها ، ثم بينا ان الممكن لذاته لا بد له من مرجح ثم بينا ان التسلسل والدور باطلان ، فعند ذلك يمكننا الجزم باثبات وجود واجب الوجود لذاته »[1] •

والحق انه نقد قوي لما ذهب اليه المعلم الثاني والشيخ الرئيسي ، ولعله أول نقد جدي لما تباهي به هذان الفيلسوفان من أنهما يترفعان في اثبات وجود الله عن الالتفات الى العالم المحسوس ، مع ان ما ذهبا اليه لم يكن في الواقع الا اعتمادا على ما ترفعا عنه ، فيجب اذن أن يكون دليلهما معتمدا على الموجودات الحاضرة ليصح ويصبح مقبولا •

غير ان هذا النقد لم نجده الا في المطالب العالية ، اما في كتبه الاخرى حتى شرح الاشارات والتنبيهات نفسه ، فلم يشر الى هذه النقطة رغم انه أخذ في تلك الكتب بهذا الدليل • غير أننا نستدرك فنقول : لعل الرازي قد تنبه قبل ذلك الى هــذا النقد دون أن يشير اليه بصراحة ، ومما يشعر بتنبهه أنه قال في نهاية العقول ــ كمامر ــ اندليل الفلاسفة هو الاستدلال بامكان الاجسام فكأنه لاحظ انه لا يمكن الاكتفاء بالوجود المحض ، ومن ثم الانصراف عن الاجسام المحدثة ، ولذا فقد وصف دليل الفلاسفة بالوصف الحقيقي فقال عنه انه دليل امكان الاجسام •

وأيا كان الامر فقد أخذ الرازي بهذا الدليل في معظم كتبه ابتداء من الاشارة حتى المطالب العالية[2] •

* * *

---

(١) المطالب العالية ١/١٠ ــ ١١ •

(٢) انظر ــ بالاضافة الى النصوص التي ذكرناها في هذه الفقرة ــ الكتب التالية : الاشارة ٩ ــ ب ، والمباحث المشرقية ٢/٤٥٠ ، والملخص في الحكمة والمنطق ١٦٩ ــ أ ، وشرح الاشارات والتنبيهات الذي يقول فيه : « ان الطريق

٣ — امكان الصفات — وهذا الدليل في الحقيقة هو الدليل المسمى بدليل الواجب والممكن ، ذلك ان الرازي حين يشرح هذا الدليل يقول : « قد دللنا على ان الاجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية ، واذا كان كذلك كان اختصاص جسم الفلك بما به صار فلكا والارض بما به صار أرضا ، أمرا جائزا . فلا بد له من مخصص ، وذلك المخصص ان كان جسما افتقر في تركيبه وتألفه الى نفسه وهو محال ، وان لم يكن جسما فهو المطلوب »[1] وقال في موضع آخر — أثناء شرحه لهذا الدليل — : « .. كل صفة اتصف بها جسمه أمكن اتصاف سائر الاجسام بها .. »[2] . فهذا الدليل هو نفس الدليل الذي يقول بأن اختصاص كل جسم من الاجسام بوضع معين وشكل معين وخاصة معينة ، من الامور

الذي سلكه الشيخ (اي ابن سينا) في هذا الكتاب في معرفة الله وصفاته اجل من سائر الطرق .. » (١/٢١٤) وذلك رغم تجريحه الشديد لآراء ابن سينا في هذا الشرح . ويقول في التفسير الكبير « ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان « الإن » والنزول من الخالق الى المخلوق برهان « اللم » ، ومعروف ان برهان اللم اشرف » (١/١٠١) وبرهان اللم هو ما يفيد علة وجود النتيجة ، وبرهان الإن ما يفيد علة التصديق بالوجود : فاذا استدللنا بالنار على وجود الدخان فذلك من اللم ، واذا استدللنا بالدخان على النار فذلك من الإن (انظر مقاصد الفلاسفة للغزالي طبع دار المعارف بمصر ص ١٢٠ — ١٢١) . ولا شك ان هذا الوارد في التفسير الكبير هو نفس ما عناه الفارابي حين قال : « فاذا اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل » وما قصده ابن سينا بقوله : « هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » . وانظر ما يقرب من نص التفسير نصا آخر في أسرار التنزيل (٧٣/ب) ويجب ان يقارن قوله في هذين النصين بما ورد في نفس التفسير وأسرار التنزيل من انه « لا دليل على وجود الله الا هذا العالم المحسوس ». (انظر هذه العبارة بالنص او بالمعنى في التفسير ١/١٧٩ و ٢٢٣/١٧ و ١٦٩/١٨ وأسرار التنزيل ٩٨ — أ) .

(١) المعالم في اصول الدين ص ٢٨ — ٢٩ وانظر ايضا الاربعين ص ٨٥ ونهاية العقول ٩٤ — ا والخمسين ٣٤١ — ٣٤٢ والمطالب العالية ٦٥/١ وما بعدها .

(٢) الاربعين ص ٨٥ .

الجـائزة ومن الممكن أن يكون على وضع آخر وشكل آخـر وخاصة أخرى •

بيد ان الاستناد الى اشتراك الاجسام في ماهيـة الجسمية لا يصح ـ في نظري ـ أن يكون أساسا لاقامة هذا الدليل ، وذلك بعد أن تعرف أن الرازي نفسه لم يقبل اشتراك الاجسام كحقيقة مسلمة ، وانتقد القائلين بها[1] •

٣ ـ حدوث الذوات ـ وهو دليل الجوهر الفرد ، في الواقع ، وقد سلف ان دليـل الجوهر الفرد مبناه على أن العـالم مؤلف من الجواهر والاعراض وان الجواهر لا تنفـك عن الاعراض وان الاعراض حادثة ، فالجواهر التي لا تنفك عنهـا حادثة ، لأنهـا لا تسبقها ، فالكل حادث • والحادث لا بد له من محدث •

الا انا نلاحظ ان الرازي لم يكن يراعي هذا التسلسل في المقدمات دائما بل راعاه في بعض كتبه كالاربعين[2] • أما في بعض كتبه الاخـرى فانه لا يلتفت الى مقدمة تكون الجسم من جواهر فردة وأعراض بل يبدأ رأسا من مقدمة الجسم لا يخلو من الحوادث ، كالحركة والسكون ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فالعالم حادث له محدث[3] •

وسواء كان هذا الدليل مستندا ، عند الرازي ، الى فكرة الجوهر الفرد أم غير مستند اليها فهو مشترك مع الدليل الاخير في انهما مبنيان على القول بحدوث الاجسام • ويمتاز دليل الرازي ـ حين يسقط الجوهر الفرد من مقدمات هذا الدليل ـ بأنه يمكن الاستدلال به لدى من يعترف بالجوهر ومن لا يعترف الا بالجسم •

---

(١) كما في المباحث المشرقية ٤٧/٢ ـ ٤٨ وهو كتاب متقدم • وشرح الاشارات ٢١/١ وهو كتاب متوسط وشرح عيون الحكمة ١٥٨ ـ ب وهو كتاب متاخر •

(٢) الاربعين في أصول الدين ص ٣ وما بعدها •

(٣) الملخص في الحكمة والمنطق ١٧٣ ـ ب ومعالم أصول الدين ٢٢ • وما بعدها •

ولكني من جهة اخرى أرى ان أخذ الرازي بهذا الدليل (وخاصة في المطالب العالية) لا يتمشى مع ما ذهب اليه في الكتاب المذكور ، من التوقف في حدوث العالم وقدمه ، واعتباره ان هذه المسألة من المعضلات الصعبة ، كما سيأتي بيان ذلك في باب « العالم » •

٤ – حدوث الصفات – سنؤخر بحث هذا الدليل حتى تنتهي من عرض موقفه من مسلكي الصوفية والبداهة ، ذلك ان هذا الدليل هو الذي يسميه الرازي بطريقة القرآن ، وهو الذي ارتضاه في آخر عمره •

* * *

ب – مسلك الصوفية

نجد الرازي أحيانا يعرض عن كل الدلائل العقلية ، ويطالب بأن نقطع نظرنا عما سوى الله ، وتتجه اليه تعالى مباشرة ، راجين معرفته عن طريق الكشف والذوق ، اذ « ان مقام التوحيد يضيق النطق عنه ، لأنك اذا اخبرت عن الحق فهناك مخبر عنه ومخبر به ومجموعهما ، فهو ثلاثة لا واحد • فالعقل يعرفه • والنطق لا يصل اليه »[1] • ولهذا نراه يقول : ان اسم الله •• هو° : يمتاز عن سائر الاسماء الحسنى كالعالم والقادر بأنه يقود الى الله من حيث هو هو ، أما الاسماء الاخرى فانها كالحجاب بين الله والانسان[2] ، وان الانسان ما دام مشغولا بمعرفة غير الله فهو محروم من الاستغراق في معرفة الحق[3] ، فلا بد له – اذا أراد الوصول الى السعادة الحقة – من ترك الدلائل الحسية – التي يشبهها « بالنعلين » لأن كل دليل مبني على مقدمتين – وأن يلتفت الى عالم القدس والجلايا الروحانية ، « فيصير مخاطبا

---

(١) لوامع البينات ص ٢٣٣ •

(٢) التفسير الكبير ٤/١٩٦ •

(٣) لوامع البينات ص ٧٩ •

من الحق في الحق الى الحق فيسمع من غير واسطته »[1]. وعلى هذا الاساس يفهم الحكمة من ورود الآيات : « لقوم يعقلون » و « لأولي الالباب » و « ان ربكم الذي خلق السموات والارض » هكذا في سورة البقرة وآل عمران والاعراف على التوالي ، فالآية الاولى تصور لنا السالك وهو في مرحلة الاستدلال بأحوال السموات والارض . والثانية تصوره وقد صار عارفا بدلالة كل جزء من أجزاء السموات والارض على وجود الله ، والثالثة تصوره وقد استغنى عن كافة الدلائل وانتقل الى مرحلة المعرفة بدون حجاب[2] .

ونلاحظ في التفسير الكبير خاصة انه يميل ، في بعض المواضع ، ميلا واضحا الى جماعة الصوفية مفضلا مسلكهم على مسلك المتكلمين ، أو على الاقل يجعل مسلك المتكلمين ـ في الاستدلال على الله ـ خطوة أولى غير كافية ، بل لا بد من تجاوزها الى مرحلة التصوف ، ويذهب الى ان كمال الدرجة في أن ينتقل الانسان من علوم الشريعة المبنية على الظواهر ، الى علوم الباطن المتأسسة على الاشراف على حقائق الامور[3] .

وقد سار ابن الخطيب مع الصوفية في هذا السبيل في كتاب من أقدم كتبه ـ فيما أظن ـ وهو « لوامع البينات » ، وفي بعض أجزاء تفسيرية : التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) والتفسير الصغير (أسرار التنزيل) . ثم عاد اليه مرة اخرى في آخر كتاب ألفه وهو المطالب العالية ووصفه بأنه « طريق عجيب لذيذ قوي ماهر »[4] . غير انه في الكتاب الاخير لم يفضل هذا السبيل على طرق الاستدلال العقلية ، بل استحسن أن يقرن بها فتكون تلك الاستدلالات عاصمة من الخطأ ومقوية لمسلك الصوفية[5] .

---

(١) اسرار التنزيل ١٣٥ ـ ب والتفسير الكبير ١٣٤/٩ ـ ١٣٥ و ٣١/ ١٧٧ ـ ١٧٨ .

(٢) أسرار التنزيل ١٣٥ ـ ب .

(٣) التفسير الكبير ١٦٠/٢١ .

(٤) المطالب العالية ١٢/١ .

(٥) نفس المصدر ١٣/١ .

وهذا الجمع بين الطريقين عمل جيد من جانب الرازي لأن في القلب أحيانا بلسما لما يعانيه العقل ويقف عنده .

ومجمل القول ان الفخر في هذه المسألة قريب الشبه بالغزالي ، ولعله تأثر خطاه .

* * *

جـ ـ مسلك البداهة

جاء في شرح الدواني على العقائد العضدية : « فان قلت ، قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان واجب الوجود بديهي فلا يحتاج الى النظر . قلت : دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع »[1] .

والحق انبي لم أعثر للرازي على عبارة صريحة تدل على أنه يذهب هذا المذهب ، غير أني قرأت له ما يدل على ذلك بطريقة ضمنية ، اذ رأيته في التفسير الكبير يقول : « **واعلم ان للسلف طرقا لطيفة** في هذا الباب (أي اثبات وجود الله) ... حادي عشرها ـ حكم البديهة في قوله تعالى ، ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله[2] » . وجاء في أسرار التنزيل أن بعض الناس قد ذهب الى ان الحيوان عارف بربه وبعضهم قد نفى ذلك ، ثم اتى الرازي بحجج المثبتين في أربع صفحات وأورد حجج النافين في أربعة أسطر ورد عليها[3] . واذا كان الحيوان عارفا بربه فلا عجب أن يكون الانسان أيضا عارفا به في فطرته دون ان يحتاج الى استدلالات عقلية .

---

(١) شرح الدواني على العقائد العضدية ص ٦٨ . وكذلك قال ابن تيمية : ان الرازي والامدي يسلمان ان العلم بالله قد يحصل بالاضطرار (موافقة صحيح المعقول ١/٥١) .

(٢) التفسير الكبير ٢/١١٤ ـ ١١٥ .

(٣) اسرار التنزيل من ٢٠٦ ـ أ الى ٢٠٩ ـ أ .

فَعَرْضُ الرازي لهذين القولين على هذا الوضع يلقي في روعنا أنه كان من أصحاب هذا المذهب في بعض الاحيان ٠

ومهما يكن من شيء فاني لم أجد عبارة قاطعة تؤيد ما ذكره الدواني ، بل وجدت ــ على العكس من ذلك عبارات أخرى يدل ظاهرها صراحة على بطلان هذا المذهب كقوله في نفس التفسير « لم يكن العلم بوجوده ، (الله ضروريا بل استدلاليا [1]) » ٠ ولكن باستطاعتنا أن نوفق بين الاستدلال والضرورة بأن الاستدلال المقصود هو استدلال الانسان بما نبه عليه القرآن من البراهين على وجود الله التي تنتهي الى ان الضرورة قاضية بان هــذه السموات والارض والمخلوقات الاخرى لا بد لها من خالق ، ذلك لان وجود الشيء عن فاعل ، أوفكرة السببية ، أمر بدهي في فطرة الانسان ٠ ولعل قول الرازي في المباحث المشرقية يؤيد ما ذهبنا اليه : قال « ومن الناس من اعتمد على الاحكام والاتقان المشاهدين في السموات والارض وخاصة في تركيب بــدن الانسان ، وما فيه من المنــافع الجليلة والبدائع الغــريبة **تشهد فطرة كل عاقل** بأنها لا تصدر الا عن تدبير حكيم عليم ٠ وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهي طريقة ــ من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة ــ وجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقة أعضاء الحيوان » [2] ٠

* * *

د ــ مسلك القرآن

يندرج تحت هذا المسلك دليلا : حدوث الصفات (دليل الاختراع) الذي ذكره في بعض كتبه ، ودليل الاحكام والاتقان (دليل العناية والنظام) الذي أشار اليه في المباحث المشرقية ونهاية العقول ، والذي يمكن ان يرجع الى الدليل الاول ، ولذا فانا نرى الرازي يكتفي في بعض مؤلفاته بدليل حدوث

---

(١) التفسير الكبير ٢/١١٣ ٠

(٢) المباحث المشرقية ٢/٤٥٠ ٠

الصفات وبشرحه بما يدل على أنه يرى ان الاحكام والاتقان ممتزج بحدوث الصفات ويسميه دليل الآفاق والانفس[1] . ولم يكن هـذا الدليل عند الرازي الا دليلا عاديا في أول الامر ولكنه ابتداء من تأليف التفسير الكبير بدأ يشعر بخطره وامتيازه على الادلة الاخرى وأنه يفضل كل البراهين التي انتجتها العقول البشرية . ثم ألحت عليه هذه الفكرة الحاحا شديدا انتهى الى ان يفرد لبيانه كتابا خاصا وهو كتاب « أسرار التنزيل » ، وقد شرح فيه أوجه الدلالة في أحوال الانسان والنبات والحيوان والارض والسماء والنجوم والقمر والشمس ، وكيف أنها خلقت على أجمل نظام وأن لكل مخلوق غاية يحققها .

حتى اذا بدأ في تأليف المطالب العالية وبحث الادلة على وجود الله ذكر أولا أن للالهيات طريقين : طريق النظر والاستدلال وطريق الرياضة والمجاهدة ثم استحسن ان يقرن الاستدلال بالمجاهدة ، كما سبق أن أشرنا ، ثم عاد الى طرق الاستدلال فشرح الثلاثة الاولى : امكان الذوات وامكان الصفات وحدوث الذوات حتى اذا وصل الى شرح الطريق الرابع وهو حدوث الصفات قال : « واعلم ان هذا النوع من الدلائل (أي حدوث الصفات) أوقع في القلوب وأكثر تأثيرا في العقول »[2] ثم انهى الباب بقوله « ونختم هـذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع وهي ان الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون، واذ كانت كاملة قوية ، الا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب الى الحق والصواب . وذلك لان تلك الدلائل دقيقة ولسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات . وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع الى طريق واحد وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال ، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الاعلى والاسفل ، ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته »[3] .

---

(١) كما في الاربعين في اصول الدين ص ٩٢ .

(٢) المطالب العالية ٨٢/٢ .

(٣) نفس المصدر ٩١/١ .

ثم سار الرازي في هذا الشوط حتى آخر حياته فهو يقول في كتاب أقسام اللذات الذي ألفه بعد الباب الاول من المطالب العالية[1] : « واعلم أني بعد التوغل في هذه المضايق والتعمق في الاستكشافات عن أسرار هذه الحقائق ، رأيت الاصوب والاصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والارضين على وجود رب العالمين ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل »[2] • وكان آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة ، يقول في وصيته « •• ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن لانه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق في ايراد المعارضات والمناقضات »[3] •

ومن الواضح أن الرازي استمسك في السنين الاخيرة من عمره ببراهين القرآن لأنه رأى ان طرق المتكلمين والفلاسفة ــ وان أفادت وأوصلت الى المطلوب في بعض الاحيان ــ تفتح باب المجادلات والمناقشات والشكوك ، وهذا بحر عميق مظلم قل من يخرج منه سالما • وهو بعمله هذا شبيه بابن رشد الذي أعرض عن أدلة المتكلمين بما فيها من تفريعات وما تثيره من الشكوك والارتباطات واتجه الى طريقة القرآن فيها بفرعيها ، الاختراع والعناية •

ولقد أوجز الرازي ميزات طريقة القرآن وفائدتها في أربع نقط :

فهي أدلة محسوسة ، لا تحتاج الى تجريدات عقلية ، وهي كثيرة متعاضدة والكثرة والتوالي يفيدان القوة •

---

(١) انتهى من تأليف الكتاب الاول من المطالب العالية ، وهو الجزء الذي شرح فيه الادلة على وجود الله ، في ذي القعدة سنة ٦٠٣ هـ . والف كتاب اقسام اللذات سنة ٦٠٤ هـ .

(٢) نص ذكره ابن قيم الجوزية في كتابه « اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » (طبع في مدينة امرتسر بالهند) ص ١٢٠ .

(٣) انظر نص الوصية في ملحق الرسالة .

وان الانسان لا ينفك في شيء من أحواله عن مشاهدة شيء منها ، سواء كان ذلك في نفسه أو في ما حوله أو في انحاء السماوات والارض . « وكثرة الممارسة تفيد الملكة الراسخة »

وان هذه الدلائل ـ اذا كانت آيات وبراهين على وجود الله من جهة ـ فهي من جهة أخرى وفي نفس الوقت نعم ومنافع ، والانسان مجبول على حب من نفعه ، والانعامات المتوالية الكثيرة تفضي الى الانقياد للمنعم وشكره . فالكونها دلائل أفادت العقيدة الراسخة ، ولكونها نعما كانت سببا من أسباب العبادة والتوجه الى الله [1] .

والقرآن في بيانه لهذه الادلة قد انتهج منهجين :

الابتداء من الاعرف فالاعرف نازلا الى الاخفى فالاخفى ، وذلك مثل قوله تعالى في سورة البقرة : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم . فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » فقد استدل بالنفس ثم بالآباء ثم بالسماء ، ثم بما هو مشترك بين الارض والسماء [2] .

والابتداء بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادنى فالادنى كما في سورة النحل حيث قال تعالى : « ينزل الملائكة والروح على من يشاء من عباده ان أنذروا انه لا اله الا أنا فاتقون . خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون . خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين . والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون .. الى قوله .. وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم » [3] . فاستدل أولا بالسموات ثم خلق

---

(1) المطالب العالية ٨٢/١ ـ ٨٣ والتفسير الكبير ١١٣/٢ ـ ١١٤ . واسرار التنزيل ٥٥ ـ ب .

(2) التفسير الكبير ٢٢٢/١٩ واسرار التنزيل ٥٤ ـ أ .

(3) النحل ، الآيات ٢ / ١٨ .

الانسان ثم أحوال الحيوان ثم احوال النبات ثم أحوال العناصر الاخرى ، ثم ذكر الارض وانهى الآية بقوله : « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » .

وأخيرا أود أن أشير الى أن الرازي حاول في التفسير الكبير أن يربط بين دليلي امكان الصفات وحدوثها بان قال : « ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي الا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات »[1] . وذلك لان دليل الآفاق والانفس (أو دليل حدوث الصفات) لا يمكن فهمه الا اذا علمنا ان هذه الصفات الحادثة ممكنة في ذاتها وليست واجبة الحدوث والحصول لان الاجسام التي تلحقها هذه الصفات مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال امر ممكن لا علاقة له بالجسمية ، والا اتصفت به جميع الاجسام ، فلا بد لها من مخصص ، فان كان هذا المخصص جسما احتاج هو أيضا الى مخصص آخر خصه بالقوة على التأثير . فاذن هو ليس بجسم بل هو خارج عن كل الاجسام.

وهذا الربط في الواقع ما هو الا دليل من يرى الجمع بين الامكان والحدوث والذي أشرت اليه حين بدأت الكلام في موقف الرازي من أدلة الفلاسفة والمتكلمين .

وان اعراض الرازي عن الربط بين ذينك الدليلين في كتبه المتأخرة يماشي الاتجاه الذي سار فيه في المرحلة الاخيرة ، وهو البعد عن التعقيد وكثرة التفريعات والاخذ بالبساطة والوضوح ، خاصة وان مسألة اشتراك الاجسام في الجسمية مسألة فيها مجال للاخذ والرد .

* * *

٣ ـ معرفة ذات الله الخاصة

اذا استطعنا معرفة وجود الله فهل نستطيع معرفة حقيقة ذاته تعالى ؟

اختلفت الاقوال هنا على ثلاثة :

---

(١) التفسير الكبير ٢/١١٤ .

الاول ـ أن حقيقته جل وعز غير معلومة ولا يمكن معرفتها في الدنيـا ولا في الآخرة . وهـذا هو مذهب الفارابي[1] وابن سينا[2] وضرار ابن عمرو من المعتزلة[3] وامام الحرمين[4] والامام الغزالي[5] وابن ميمون[6] وكثيرمن المتكلمين[7] وأكثر الصوفية[8] وبعض فلاسفة العصور الوسطى[9]

---

(١) انظر التعليقات للفارابي طبعة حيدر آباد ـ ص ٥٥٤ .

(٢) الاشارات لابن سينا (بشرح الطوسي ـ دار المعارف بمصر ٤٧٨/٣ ـ ٤٧٩) .

(٣) فقد اثبت لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو (انظر : الفصل لابن حزم ١٧٤/٢ والملل والنحل للشهرستاني ٨٢/١ وشرح المقاصد للتفتازاني ٩٢/٢ بالاضافة الى المحصل للرازي ص ١٣٦ ونهاية العقول (له ايضا) ٥٢/٢ ـ أ) .

(٤) قال امام الحرمين « وذهبت طائفة الى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، وظنوا ان ما لا يحويه الفكر منتف . ولو وفقوا لعلموا انه لا تبعد معرفة بوجوده مع العجز عن درك حقيقته . . العقول حائرة في درك حقيقته قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الافتقار » (العقيدة النظامية ص ١٥ ـ ١٦) .

(٥) قال الغزالي في مشكاة الانوار : ان الله « أكبر من أن يدرك غيره كنه كبريائه نبيا كان أو ملكا ، بل لا يعرف كنه معرفته الا هو ، اذ كل معروف داخل تحت سلطان العارف واستيلائه » (ص ٤٠ من طبعة مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ) وانظر أيضا « المقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى » للغزالي ص ٢٤ و ٢٧ و ٢٨ و ٣٠ وشرح الدواني على العقائد العضدية ص ٦٣ .

(٦) انظر : ابن رشد والرشدية ـ تأليف رينان ص ١٩٠ ، وتاريخ الفلسفة الغربية ـ برتراند راسل ١٩٨/٢ .

(٧) المواقف ١٤٣/٨ ـ ١٤٤ وشرح الدواني على العقائد العضدية ص ٦٣ وشرح المقاصد للتفتازاني ٩١/٢ ، قال يحيى المغربي وهو القول الثاني للاشعرية (قرة العين في جمع البين ـ مخطوط ص ٤) .

(٨) انظر : التعرف لاهل التصوف ـ للكلاباذي ص ٣٩ و ٦٥ وشرح العقائد العضدية ص ٦٣ ، والمحصل ص ١٣٦ ونهاية العقول ٥٢/٢ ـ أ (وكلاهما للرازي) . وهذا الراي هو ايضا راي ابن عربي (انظر مقدمة الدكتور ابو العلا عفيفي لفصوص الحكم للشيخ الاكبر ص ٢٩) .

(٩) مثل بونافنتورا المتوفى سنة ١٢٧٤ م (فلسفة العصور الوسطى للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٠٤) وتوماس الاكويني المتوفى سنة ١٢٧٤ م (تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ـ يوسف كرم ـ ص ١٤٨) .

والحديثة(١) .

وحججهم في ذلك مختلفة بحسب اختلاف مذاهبهم ، ولكن يمكن ارجاعها الى ثلاث رئيسية :

أ ــ انا لا نعلم من الله تعالى الا أمورا أربعة : الوجود ، وكيفيات الوجود وهي الازلية والابدية ، والسلوب كقولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، والاضافات كالعالمية والقادرية (١) . ولكن الذات شيء وهذه الامور شيء آخر .

ب ــ الله تعالى غير متناه في ذاته وفي صفاته ، والعقل متناه فيهما ، والمتناهي لا سبيل له الى ادراك غير المتناهي (٢) .

جـ ــ اذا كان الانسان عاجزا عن معرفة نفسه وكنه الزمان والمكان فكيف يستطيع أن يعرف خالق هذه الاشياء (٣) ؟ .

الثاني ــ وذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية الى أنها معلومة (٤) ، واعتمد أكثرهم على أن وجود الله عين ماهيته ، فاذا عرفنا

---

(١) انظر ص ١٩٩ من كتاب « المدخل الى الفلسفة » تاليف ازفلدكوليه ، وترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ومن هؤلاء الفلاسفة جون لوك (تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٤٣ . وقارن راي لوك في المعرفة ــ في كتاب الدكتور يحيى هويدي « أضواء على الفلسفة المعاصرة » ص ٢٤ ــ ٢٥) .

(٢) معالم أصول الدين ص ٦٧ والمحصل ص ١٣٦ والاربعين ص ٢١٨ ــ ٢١٩ .

(٣) أسرار التنزيل ــ مخطوط ٥١ ــ ب وراجع مقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة (لابن رشد) ص ٤٥ .

(٤) نفس المصدر والموضع .

(٥) نسب يحيى المغربي هذا المذهب الى الماتريدية (قرة العين ، مخطوط ص ٤) ونسب الرازي هذا المذهب الى الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة (المحصل ص ١٣٦ ونهاية العقول ٢/٥٢ ــ أ) وتابع الرازي في هذا صاحب المواقف الذي وصف اصحاب هذا المذهب بانهم « كثير من المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة » (المواقف ٨/١٤٣ ــ ١٤٤) وصاحب المقاصد الذي قال : « جمهور المتكلمين »

وجوده فقد عرفنا ماهيته • بل ذهبوا الى أكثر من ذلك اذ قالوا : ان الله لا يعلم من ماهيته أكثر من علمنا نحن بتلك الماهية [1] •

الثالث — ان حقيقة الله غير معلومة لنا الآن ، أما عملنا — بعد رؤيته تعالى يوم القيامة — فهو محل نظر وتردد ، وهذا المذهب قد نسبه الرازي وبعض المتأخرين الى القاضي ابي بكر الباقلاني [2] •

* * *

(شرح المقاصد ٢/٩١) وموقف الاشاعرة لا يثير بحثا لان الاشعري يقول بان وجود الله عين ماهيته وبان الله يرى يوم القيامة . أما موقف المعتزلة فيدفعنا الى التساؤل : هل هو صحيح النسبة اليهم ؟ واذا صحت نسبته فكيف نوفق بينه وبين الرؤية ؟ أما الجواب على السؤال الاول فعسير لان كتب المعتزلة تكاد ان تكون معدومة ولان اقوالهم تصعب معرفتها الا من كتب خصومهم ، وخصومهم قد نقلوا عنهم هذا الراي ، على ان هناك اشارة في (الانتصار) للخياط المعتزلي قد يفهم منها أنهم من أصحاب هذا المذهب ، فقد تبرأ من ضرار بن عمرو الذي كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو (الانتصار ص ٩٨) . فهذا قد يشعر أنهم يقولون بان الوجود نفس الماهية وبما انهم يعرفون الوجود فقد عرفوا الماهية . واما الجواب عن السؤال الثاني فاسهل ذلك اذا علمنا انهم لا يقصدون بالرؤية يوم القيامة الرؤية البصرية بل « الرؤية القلبية ، ويريدون بها زيادة علم يفيضه الله على قلوب المقربين » (مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الادلة لابن رشد ص ٨٤) فلعل زيادة العلم هذه هي المقصودة من المنقول عنهم من انهم يقولون اننا نعرف حقيقة الله .

(١) المحصل ص ١٣٦ والاشارة ٤٣ — أ وقال التفتازاني « حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا : انا نعلم من ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت » (شرح المقاصد ٣/٩٢) .

(٢) نهاية العقول للرازي ٢/٥٢ — أ والتفتازاني في شرحه على المقاصد ٢/٩٢ . على اني لم اجد في كتب الباقلاني الباقية لدينا ما يؤيد نقل الرازي والتفتازاني ، فالذي في كتابه « الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » ان ذات الله لا تعرف وان على الانسان ان يتفكر في مخلوقاته لا في ذاته (ص ٢٥ — ٢٦) والذي في « التمهيد » ما يلي : « فان قال قائل : فخبرونا عن الله سبحانه ما هو ؟ قيل له : ان اردت بقولك : ما هو ، ما جنسه ، فليس هو بذي جنس لما وصفناه قبل هذا ، وان اردت بقولك ما هو ، ما اسمه ، فاسمه : الله الرحمن الرحيم الحي القيوم ، وان اردت بقولك : ما هو ، ما صنعه ، فصنعته العدل

ولقد أخذ الرازي بكل هذه المذاهب الثلاثة ، ولكن على فترات متتالية من حيـــاته :

ففي كتاب « الاشارة »[1] ـــ وهو من أقدم كتبه يذهب الى مذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة من أن حقيقة الله معلومة لنا علما يقينيا . وفي كتاب « لوامع البينات » ـــ الذي اظنه من أقدم كتبه أيضا ـــ ينقل عن أبي البركات البغدادي صاحب « المعتبر في الحكمة » أن الله تعالى ينور قلوب بعض الناس بمعرفته الذاتية . وقد عقب الرازي على هذا الكلام بقوله : « وهو في غاية التحقيق في هذا الباب »[2] .

أما في أكثر كتبه[3] فنجده لا يقر ما ذهب اليه أولا ، بل يميل الى المذهب الاول القاضي بامتناع معرفة الله . ويخترع لهـــذا المذهب حجة رابعة ، فيقول : اننا لا نتصور الا ما ندركه في حواسنا أو ما نشعر به من أحوالنا النفسية أو ما نتصوره في عقولنا او ما يتركب من هذه الامور الثلاثة ، ولكن ماهية الله خارجة عن كل هذه الامور[4] .ويفلسف قوله تعالى « يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والارض .. »

والاحسان والانعام والسموات والارض وما بينها ، وان اردت بقولك : ما هو ، ما الدلالة على وجوده ، فالدلالة على وجوده جميع ما نشاهده من محكم فعله وعجيب تدبيره ، وان اردت بقولك : ما هو ، أي أشيروا اليه حتى أراه فليس هو اليوم مرئيا لخلقه ومدركا لهم فنريكه » . (التمهيد . طبع بيروت ـــ ص ٢٦٣ ـــ ٢٦٤) فلعل الرازي وغيره ظنوا ان له مذهبا خاصا بناء على عبـــارته الاخيرة ، والحق ان هذه العبارة لا دلالة فيها على مذهب متميز للباقلاني وانما تدل على راي كل من ذهبوا الى رؤية الله يوم القيـــامة .

(١) الاشارة ٤٢ ـــ أ .

(٢) لوامع البينات ص ٧٣ ، وان قال في موضع آخر من نفس الكتاب ان « كنه حقيقته غير معلوم للخلق » (ص ٢٤٦) .

(٣) التفسير ١/١١٣ والمباحث المشرقية ٢/٤٩٥ ونهاية العقول ١/٨٠ ـــ أ و ٢/٧٨ ـــ ب والمحصل ص ١٣٦ والاربعين ص ٢١٩ .

(٤) المصدران الاخيران . نفس الموضعين .

بأن « الذكر » لله و « الفكر » لمخلوقات الله[1] .

وفي آخر مؤلفاته « المطالب العالية » يأخذ بالمذهب المنسوب الى الباقلاني ويذهب الى أن حقيقة الله غير معلومة للناس الآن[2] ، أما هل يعرفها أحد من الخلق الذين اختصهم الله فالرازي يقول عند هذا : « واعلم أن المباحث في الالهيات اذا انتهت الى هذه المضايق فحينئذ تدهش العقول وتقف الافكار ، وليس بعد ذلك الا الالتجاء الى الله »[3] .

ونستطيع أن نقول : ان هذا هو رأي الرازي ، لان الجزء المهم منه ، وهو أننا لا نعرف حقيقة ذات الله الآن ، هو الذي أخذ به في أكثر كتبه ، ولان تصريحه بأن ذلك فوق العقل تطبيق للفكرة التي ظهرت في مؤلفاته وأقواله في السنين الاخيرة من حياته ، وهي أن الأَوْلَى هو الرجوع الى طريقة القرآن وعدم الخوض والتعمق في المباحث الكلامية والفلسفية الدقيقة المتشعبة .

* * *

(١) التفسير الكبير ٩ / ١٣٧ .

(٢) المطالب العالية ١٧٢/١ .

(٣) نفس المصدر ١٧٧/١ .

الفصل الثاني
الصفات

أ ـ احكام عامة في الصفات

١ ـ الاسم والصفة :

يقال آونة « أسماء الله » وحينا « صفات الله » ومرة يجمع بين العبارتين فيقال : « أسماء الله وصفاته » . فهل هناك من فرق بين الاسماء والصفات في المدلول ، أم ان الاسم هو الصفة ؟ ولا نقصد بهذا التساؤل ما اصطلح عليه النحويون ، اذ ان قولهم معروف فكل صفة عندهم اسم لأن الاسم يندرج تحته الجامد والمشتق . ولكنا نقصد به آراء من تصدوا لبحث اسماء الله وصفاته ، فالامر عندهم مخالف لما هو عليه عند علماء النحو ، اذ فرق كثير من العلماء بين الاسم والصفة . وقد عقد الرازي في كتابه « لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات » فصلا بين فيه أن الاقوال في ثبوت الاسماء والصفات لله تعالى ، قد انشعبت الى ثلاثة : فقول يثبت الصفات وينفي الاسماء ، وهو مذهب الطائفة التي ترى ان حقيقة الله غير معلومة للبشر [١] ، وقول ثان يثبت الاسماء وينفي الصفات ، وهو قول بعض الفلاسفة والمعتزلة [٢] الذين يرون أن كمال الله تعالى في وحدانيته ، ووحدانية

---

(١) هذا ما يقوله الرازي ، غير ان هناك من يقول : ان حقيقة الله غير معلومة للبشر ، ومع ذلك هو يفرق بين الاسماء والصفات ويثبتهما جميعا ، كالغزالي مثلا (انظر ص ٢٤ و ١١٢ ـ ١١٤ من المقصد الاسنى للغزالي) .

(٢) يقصد الرازي بالصفات هنا : الصفات الزائدة على الذات القائمة بها وهي التي أثبتها الاشاعرة . وليس معنى ذلك ان النفاة ينكرون الصفات بمعنى آخر . وقد شرح الغزالي راي هؤلاء النفاة بقوله : « هؤلاء ـ وان انكروا الصفات ←

تقتضي التنزيه عن كل زائد حتى عن الصفات [1] .

ولم يثبتوا الا ذاتا واحدة ــ فلم ينكروا الافعال ولا كثرة السلوب ولا كثرة الاضافات . . أما الصفات السبع . . فيرجع جميع ذلك عندهم الى العلم ثم العلم يرجع الى الذات » (المقصد الاسنى ص ١٠٥) ، والفارابي يقرر ــ كما يقول الدكتور محمود قاسم ــ « ان الصفات ليست زائدة على الذات او مستقلة عنها ، وانما هي عين الذات وهي اعتبارات ذهنية » الفيسلوف المفترى عليه ص ١٠٧) ويقول ابن سينا : « واذا حققت تكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه إنّ وموجود ، ثم الصفات الاخرى يكون المعنى منها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبة في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة » (الهيات الشفاء ٣٦٧/٢) ويقول في الرسالة النيروزية : « هو (اي الله) ذات هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة ، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى واحد وذات واحد » (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، لابن سينا ص ١٣٥) .

ويخطىء ابن حزم من يطلق على الله لفظ الصفات ، لانه تعالى لم ينص على ذلك في الكتاب العزيز ، ولانه لم يأت شيء من هذا القبيل في كلام رسوله صلىّ الله عليه وسلم ولا كلام احد من الصحابة ، وينتقد الفكرة القائمة على أن أسماء الله تعالى كالعليم والقدير ، اسماء مشتقة من صفات ذاته ، فالكلام في الصفات ــ عنده ــ بدعة منكرة اخترعها المعتزلة والرافضة واتبعهم قوم من أهل الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح . (الفصل لابن حزم ٩٢/٢ ــ ٩٦)

(١) اذا نفى المعتزلة الصفات الزائدة على الذات فهل معنى ذلك انهم معطلة ، كما وصفهم بعض خصومهم ؟ (انظر : الابانة لابي الحسن الاشعري طبع مصر ص ٣٧ والملل والنحل للشهرستاني ٨٤/١ وكتاب « المعتزلة » لزهدي جار الله ص ١٠) . لقد اختلف في معنى التعطيل فقد ينصرف ــ كما يقول الشهرستاني في نهاية الاقدام الى تعطيل الصانع عن الصنع والصنع عن الصانع ، وتعطيل الباري عن الصفات الازلية القائمة بذاته ، ومنها تعطيله عن الصفات والاسماء ازلا (نهاية الاقدام ص ١٢٣) وانظر ايضا معاني التعطيل في كتاب « التنبيه والرد على أهل البدع والاهواء » لابي الحسين الملطي ص ٩٠ ــ ٩٥) وصرف ابن سينا لفظ المعطلة الى « الذين عطلوا الله عن جوده » (الهيات الشفاء ٣٨٠/٢ والنجاة ص ٢٥٧) وهو ما قصده الشهرستاني بقوله تعطيل الصانع عن الصنع .

غير أن الحق هو ما ذكره الدكتور محمود قاسم من ان المعتزلة لم ينكروا

وقول ثالث هو اثبات الاسماء والصفات ، وعليه كثير من المتكلمين [1] وبخاصة الاشعرية والماتريدية . وهو مذهب ابي حنيفة النعمان [2] .

واذا حصرنا البحث في دائرة الاشعرية نجد الباقلاني يرى ان أسماء الله تعالى تنقسم الى قسمين : قسم هو الله ، اذا كان الاسم عائدا الى ذاته تعالى ككونه موجودا وشيئا قديما ، وقسم ثان هو صفة لله تعالى ، وهذا القسم يشمل أسماء هي صفات في الوقت نفسه ، وذلك مثل : القادر والحي الراجعين الى القدرة والحياة [3] ، أو بعبارة أخرى : من اسماء الله ما يستحقه لنفسه ومنها ما يستحقه لصفة تتعلق به [4] . وعند الباقلاني أيضا صفات لا تتعلق بالاسماء هي الصفات الخبرية مثل اليد والعين [5] . ومعنى هذا ان الباقلاني

الصفات وانما انكروا الصفات الزائدة القائمة بالذات ، وان علينا ان ننصفهم ولا نرميهم بالتعطيل لمجرد انكارهم هذه الصفات فدافعهم الى هذا الانكار هو تنزيههم الله تعالى وخوفهم من الوقوع في التعدد كما وقع فيه النصارى حين قالوا : ان الاقانيم ثلاثة هي الاب والابن وروح القدس ، وهي — في اعتقادهم — صفات قديمة تقوم كل منهـا بذاتها وتؤلف وحدة هي الله تعالى . وهذه الصفات — عندهم — هي الوجود والعلم والحياة . وعندما خشي المعتزلة من الوقوع في تعدد الذوات القديمة فرقوا بين صفات الانسان المتعددة المختلفة عن ذاته والمخالفة — في نفس الوقت — لبعضها ، وبين صفات الله تعالى التي هي — في رأيهم — ليست شيئا مخالفا للواحد تعالى ، وقد اعتمدوا في هذا على قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ص ١٠٥ — ١٠٦ ومقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الادلة ص ٣٩ . وراجع تاريخ الفلسفة العربية لحنا فاخوري وزميله ١٤٦/١ — ١٤٧ وكتاب فلسفة المعتزلة للدكتور البير نصري ٣٧/١ و ٤٣ و ١٦٧/٢) .

(١) لوامع البينات ص ١٢ وما بعدها .

(٢) الفقه الاكبر لابي حنيفة ص ٢ .

(٣) التمهيد . طبع بيروت ص ٢٣٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٢ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٦٢ والانصاف لابي بكر الباقلاني ايضا ص ٢١ . هذا وقد قال بهذه الصفات الخبرية قبل الباقلاني كثيرون (انظر الفقه الاكبر لابي حنيفة ص ٣ والابانة للاشعري . طبع مصر ص ٣٩) وقال بها الماتريدية ايضا (انظر بحر الكلام لابي المعين النسفي ص ٢١) .

يرى أن هناك أسماء خاصة مثل الله والموجود والقديم ، وصفات خاصة وهي الصفات الخبرية ، واسماء تدل على صفات كالعليم والقدير . وقد وافق عبد القاهر البغدادي أبا بكر الباقلاني على أن هناك أسماء يستحقها لذاته وأسماء يستحقها لصفاته[1] ، ولكنه رفض أن يكون الوجه والعينان صفتين لله تعالى ، بل الصحيح عنده « أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للاشياء [2] » . وقد وقف امام الحرمين الجويني وأستاذه عبد الجبار الاسفراييني قريبا من موقف البغدادي اذ بينا ان الاسماء تتنزل لمنزلة الصفات فالاسم صفة في الوقت ذاته ، الا اسم « الله » فهو اسم فقط ولا يدل على صفة لانه غير مشتق[3] ، وانتقد الجويني أن يكون للوجه واليدان والعينان صفات لله وأول اليدين بالقدرة والوجه بالوجود والعينين بالبصر[4] ، وذهب الى ان أسماء الله وصفاته جميعا موقوفة ، وما لم يرد فيه اذن من الشارع لم يُقْضَ فيه بتحريم ولا تحليل[5] . وفي نظر البهيقي أن الاسماء هي الموجودة في القرآن والحديث نصا أو دلالة[6] ، ويقصد بالمنصوص عليها مثل « الحي » لقوله تعالى « الله لا اله هو الحي القيوم » ، ويقصد بالمدلول عليه مثل « القديم » المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم : « كان الله ولم يكن شيء غيره » ، أما الصفات فتنقسم عنده الى قسمين : المعاني المفهومة من أسمائه الزائدة على ذاته التي يمكن ان يستدل عليها عقلا كالحياة والقدرة والعلم ، فهي مأخوذة من أسمائه : الحي والقدير والعليم ، والقسم الثاني هو الصفات

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢٧ ، والبغدادي وان قسم الاسماء الى ثلاثة اقسام : اسماء تعود الى ذاته ، واسماء تعود الى المعاني القائمة به ، واسماء تعود الى افعاله ، فهو متفق في الواقع مع الباقلاني الذي ادمج القسمين الاخيرين (صفات المعاني والافعال) في قسم واحد .

(٢) اصول الدين للبغدادي ص ٩٠ .

(٣) الارشاد للجويني ص ١٤٤ .

(٤) الارشاد للجويني ص ١٥٥ .

(٥) المرجع السابق ص ١٤٣ .

(٦) الاسماء والصفات للبيهقي . مطبعة السعادة بمصر ص ٨ .

الخبرية التي ورد بها النقل ولا يمكن الاستدلال عليها عقلا[1] . أما الغزالي فقال ان اسماء الله تعالى موقوفة على المنصوص عليه ، ولكن الصفات غير موقوفة ، بل يمكننا ان نصف الباري بكل صفات الجلال والكمال والتعظيم حتى ولو لم ترد تلك الصفات في الكتاب أو الخبر . ولبيان مذهبه هذا حلل معنى الاسم ومعنى الصفة ، فقال : ان الاسم مثل زيد والصفة مثل طويل وأبيض ، والاسم هو الذي أطلقه صاحب الولاية على المسمى ، والولاية تكون للانسان على نفسه أو ولده ، وعندئذ قال : ان التسمية لا تكون الا لمن له الولاية ، واذا سمي الانسان باسمه فانه لا يغضب اذا نودي به ، أما الصفة فغير مقصورة على الولاية ولكنها على ضربين صفات مدح لا يتأذى الشخص من أن ينادى بها ، وصفات ذم يغضب من اطلاقها عليه . فاذن لا يجوز تسمية الانسان الا باسمه الذي أطلقه عليه وليه ولكن يمكن أن يوصف بصفات المدح حتى ولو لم يرد بذلك اذن منه . فاذا كان الامر كذلك في الانسان فكيف لنا ان نطلق على الله تعالى أسماء لم يسم بها نفسه ؟ بيد أن لنا أن نصفه بالاوصاف الكاملة كالمسعد والمشقي ومقيل العثرات ، حتى ولو لم يرد بها نص شرعي[2] . والاسماء المنصوص عليها ترجع ــ عند الغزالي ،وأسند ذلك الى أهل السنة ايضا ــ الى ذات وسبع صفات هي صفات المعاني : العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام[3] . والمحصول من مذهب الغزالي ان الاسماء هي التي سمى الله بها نفسه وقد ورد بها النص ، والصفات هي المعاني السبعة التي تعود اليها جملة اسمائه مضافا اليها كل ما يصدق على الله من أوصاف الكمال والتعظيم .

ونستطيع ان نقول ان الرازي قد استقى مذهبه من مجموع ما قاله الباقلاني والبغدادي والجويني والغزالي ، وخاصة الأخير . فهو يعقد في لوامع البينات فصلا عنوانه « في الفرق بين الاسماء والصفات » يقول فيه :

---

(١) المرجع السابق ص ١١٠ .

(٢) المقصد الاسني للغزالي ص ١١٢ ــ ١١٤ .

(٣) المقصد الاسنى للغزالي ص ١٠٣ ومنهاج العارفين ص ١٩٣ .

ان المتكلمين قالوا : ان « كل ماهية فاما أن تعتبر من حيث هي هي أو من حيث أنها موصوفة بصفة معينة فالأول هو الاسم والثاني هو الصفة »[1] ، وقد وافقهم على هذا في التفسير اذ يقول : « الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي هي ، وقد يكون اسما مشتقا ، وهو الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر »[2] ، ولا أظنه يعني بذلك أكثر من تفرقة الباقلاني والبغدادي بين الاسماء التي تعود الى الذات وهي الاسماء المحضة ؛ والاسماء التي تعود الى صفة من صفاته ، وهي التي يمكن ان تسمى « اسما » كما يمكن أن تسمى « صفة » . ويزيد مذهبه توضيحا قوله بعد ذلك في لوامع البينات : « اعلم أن الأسماء اما ان تكون أسماء للذات أو لجزء من أجزاء الذات ، أو لأمر خارج عن الذات » ، أما القسم الأول فيقول عنه انه اسم « العلم » ، والرازي لا يمنع ان يكون لله تعالى اسم علم ، وان لم يذكر له مثالا في هذا التقسيم ، ولعله يقصد بالعلم اسم « الله » الذي سنجده في النص التالي ، وأما الاسم الدال على جزء من الذات فهو محال في حق الله تعالى لأنه غير مركب — كما يقول الرازي — ، وأما القسم الثالث وهو الاسم الدال على أمر خارج عن الذات فقال عنه الفخر انه « القسم الذي سميناه بالصفات »[3] . وقوله أيضا : « اتفق العلماء على ان ما سوى هذه اللفظة (أي « الله ») من اسماء الله تعالى فهي من باب الصفات المشتقة ، أما هذه اللفظة فقد اختلفوا فيها .. » وقد اختار انها غير مشتقة[4] . وهـذا في الواقع نفس كلام امام الحرمين الذي ذكره في الارشاد كما سبق .

وقد أرجع الرازي هذه الاسماء كلها — عدا اسم الله — الى سبع صفات حقيقية[5] ، وكان يرى أول أمره أن ما لم يرد فيه من الاسماء اطلاق ، فلا

---

(١) لوامع البينات ص ١٠ .

(٢) التفسير الكبير ١١١/١ .

(٣) لوامع البينات ص ٢١ — ٢٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٠ ، والتفسير الكبير ١٥٦/١ وما بعدها .

(٥) نهاية العقول ٧٥/٢ — ب ، اما السلوب والاضافات فلا حصر لها .

نحكم فيه بالجواز ولا بأس[1] وهذا هو مذهب امام الحرمين • ثم تابع الغزالي في ان الاسماء محدودة بالمنصوص عليها ، وان الصفات غير موقوفة على النص[2] • أما موقفه من الصفات الخبرية كالوجه واليد فقد ألف كتاب « أساس التقديس » ليبين أن المراد منها غير ظاهرها ، وان هذه الألفاظ اما ان نبقيها على ظاهرها وتترك العلم بها لله ، وهو مذهب السلف ، واما ان نؤولها ونرجعها الى الصفات الأخرى ، وهو مذهب كثير من المتكلمين ، وهو لا يطلق عليها اسم « صفات » بل اسم « متشابهات » •

والخلاصة أن الرازي يرى ان الأسماء على قسمين : اسم محض وهو « الله » فقط ، وأسماء تدل على صفات وهي باقي الأسماء الحسنى • ولا زيادة في الأسماء بقسميها • والصفات أيضا على قسمين : أولهما تلك الصفات المستفادة من الأسماء الحسنى والتي مرجعها الى سبع صفات ، وثانيهما : كل ما يطلق على الله تعالى من أوصاف الكمال والتعظيم مما لم ينص عليه •

٢ ـ الاسم والمسمى والتسمية :

هذا بحث لفظي قليل الفائدة ، الا أن المتكلمين مع ذلك خاضوا فيه واختلفت مذاهبهم ازاءه ، ولقد وصفه الغزالي بحق بأنه « الطويل الذيل القليل النيل »[3] وقال عنه الرازي انه « فضول » • وكان يمكنني الاستغناء عنه لو لم يكن للرازي فيه ـ كما يبدو لي ـ موقفان •

ذلك أن المذاهب في هذه المسألة ثلاثة : فجمهور الاشاعرة[4] والماتريدية[5]

---

(١) الاشارة (٤٥ ـ ب) •

(٢) لوامع البينات ص ١٨ و ٥٢ •

(٣) المقصد الاسنى للغزالي ص ١٠ •

(٤) راجع الابانة للاشعري (طبع مصر ص ٩) والانصاف للباقلاني ص ٥٣ والارشاد للجويني ص ١٤١ ـ ١٤٢ ونهاية العقول ٢/٧٦ ـ ب ولوامع البينات ص ٣ للرازي •

(٥) كتاب في العقائد للماتريدي ص ٣ (مخطوط في دار الكتب المصرية ـ عقائد تيمور ١٤٧) وقرة العين ليحيى المغربي ـ مخطوط ص ٥ •

على ان الاسم هو المسمى وغير التسمية . وكان من حجج الاشاعرة أن الله تعالى يقول : « سبح اسم ربك الأعلى » والذي نسبحه هو ذات الله دون ألفاظ الذاكرين ، فاسم الله هو الله ، ويقول أيضا « وما تعبدون من دون الله الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » ، ومعلوم ان عبدة الأصنام ما عبدوا الألفاظ ، وانما عبدو المسميات[1] .

وقالت المعتزلة ان الاسم هو التسمية[2] ودليلهم أن لله تعالى تسعة وتسعين اسما ، فلو كان الاسم هو المسمى لكان ذلك حكما بتعدد الآلهة ، وقد رد امام الحرمين على هذه الحجة من وجهين : « أحدهما — أن نقول : قد يراد بالاسم التسمية وهذا مما لا ننكره فيحمل الاطلاق في الأسماء على المسميات. والوجه الثاني — أن كل اسم دل على فعل فهو اسم ، فالأسماء هي الأفعال وهي متعددة .. »[3] وبين أن رد امام الحرمين ليس بشيء مقنع ، وسنرى أن الرازي قد رفضه .

وذهب الغزالي الى أن الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة[4] ، ولتوضيح مذهبه شرح المقصود من هذه الألفاظ الثلاثة فقال : ان الاسم هو الموضوع للدلالة ، وأن الموضوع للدلالة لا بد له من واضع ووضع وموضوع ، فالواضع هو المسمي ، والوضع هو التسمية ، والموضوع هو المسمى الذي وضع له ذلك الاسم ، فاذا ولد لرجل ولد فسماه زيدا فعمله يعد تسمية وكلمة زيد هي اسم والمولود ذاته هو المسمى ، ولا شك أن هذه أمور متخالفة[5] .

وبعد هؤلاء جاء الرازي فكان له في هذه المسألة رأيان : أحدهما في نهاية

---

(١) الارشاد ص ١٤٢ ولوامع البينات ص ٥ — ١٠ .

(٢) التبصير في الدين للاسفرايني ص ١٩٣ والارشاد للجويني ص ١٤١ ونهاية العقول للرازي ٢/٧٦ — ب .

(٣) الارشاد ص ١٤٢ .

(٤) المقصد الاسنى ص ٤ ومنهاج العارفين للغزالي ص ١٩٣ .

(٥) المقصد الاسنى ص ٤ — ١٧ .

العقول ، وموجزه أن الاختلاف في الاسم والمسمى ما هو الا من فضول القول لأن الاسم قد يكون نفس المسمى وقد يكون غيره ،وفيما يلي نص قوله : « والناس قد طولوا في هذه المسألة ، وهو عندي فضول ، لأن البحث عن أن الاسم هل هو عين المسمى أم لا مسبوق بتصور ماهية الاسم وماهية المسمى ، فنقول : الاسم هو اللفظ الدال بالوضع على معنى من غير دلالة على زمان ذلك المعنى ، والمسمى هو الشيء الذي وضع ذلك اللفظ بازائه ، واذا عرفت هذا فنقول : **الاسم قد يكون غير المسمى ، وقد يكون نفس المسمى** . أما الأول : فلأنا نعلم بالضرورة ان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار ، وكذا لفظة السماء والأرض وغيرهما . وأما الثاني : فلأن لفظة الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ، فيكون الاسم اسما لنفسه من حيث هو اسم ، فاذن الاسم هو المسمى ، فهذا ما عندي في هذه المسألة »[1] .

الا أن الفخر في كتابين آخرين أحدهما متأخر قطعا عن نهاية العقول وهو التفسير الكبير ، والثاني هو لوامع البينات ـ قد وقف موقفا مغايرا لما نقلناه قبل قليل . فهو بعد أن عرض المذاهب الثلاثة صرح بأنه ارتضى مذهب الغزالي[2] . ثم رد على التأويل الذي أتى به في نهاية العقول فقال في التفسير: « اعلم أنا استخرجنا لقول من يقول : الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا ، وبيانه ان الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ، ولفظ الاسم كذلك ، فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه ، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى . **الا ان فيه اشكالا ، وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف ، وأحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا للآخر** »[3] . وقال في لوامع البينات : « بل هنا دقيقة يمكن ان يحمل عليها قول من قال الاسم نفس المسمى ، وهي أن

---

(١) نهاية العقول ٢/٧٦ ب .

(٢) التفسير الكبير ١/١٠٨ .

(٣) التفسير الكبير ١/١٠٨ .

العقلاء اتفقوا على ان لفظ الاسم اسم لكل ما يدل على معنى من غير أن يكون دالا على زمان معين ، ولا شك أن لفظ الاسم كذلك ، فيلزم من هاتين المقدمتين أن يكون الاسم مسمى بالاسم . فها هنا الاسم والمسمى واحد قطعا، الا أن فيه اشكالا وهو ان اسم الشيء مضاف الى الشيء ، واضافة الشيء الى نفسه محال ،فامتنع كون الشيء الواحد اسما لنفسه »[1] .

ورد على معنى التأويل الذي ساقه امام الحرمين من أن تعدد الأسماء يدل على تعدد التسميات لا كثرة الاسماء — رد على هذا بأن المذكور في القرآن والأخبار هو اثبات الأسماء الكثيرة ، فالقول بأن المراد منها هو التسميات عدول عن الظاهر[2] .

* * *

والفرق بين مذهبه في نهاية العقول ومذهبه في التفسير ولوامع البينات أنه في الكتاب الأول كان يرى أن الاسم قد يكون نفس المسمى ، وقد يكون غير المسمى ، وفي الكتابين الأخيرين رأى ان الاسم — في كل الاحوال والامثلة — غير المسمى .

وأيا ما كان الامر فعلى المذهبين يكون اسم الله غيره ، أما على المذهب الأخير فالامر واضح ، وأما على المذهب الأول فلأن المثال الذي يمكن أن يكون فيه الاسم نفس المسمى مثال واحد ، وهو لفظ « الاسم » الذي يعرف بأنه اللفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ، وبما ان الله ليس معنى مجردا ، فالاسم بالنسبة اليه غير المسمى .

وأيضا فالذي تنتهي اليه أن الرازي — وان كان له في هذا الشأن قولان الا أن بمقدورنا أن نقول : ان مذهبه هو متابعة الغزالي في تغاير هذه الاشياء الثلاثة ، لأن هذا هو الذي ارتضاه في كتابين كان أحدهما متأخرا عن الكتاب الذي اعتنق فيه الرأي الأول .

* * *

---

(١) لوامع البينات ص ٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٤ .

٣ ـ امكان الصفات وزيادتها على الذات(١) :

لم يشغل المسلمون في الصدر الأول أنفسهم في بحث الصفات ، بل سلموا بما جاء في القرآن والسنة دون أن يختلفوا في ذلك ، وكان التوحيد الخالص رائدهم « وكانوا اذا وجدوا أن بعض آيات القرآن تكاد تنسب الى الله بعض الصفات التي تتنافى مع فكرتهم الخالصة عنه ، أو تخدش معنى التوحيد والتنزيه ، كنسبة اليد أو الوجه أو العرض اليه لم يحاولوا تأويلها . ومع ذلك فانهم كانوا يجمعون على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها ما هو ظاهرها » . ثم نبتت بعد ذلك نوابت وبدع كان منها بدعة الصفات . فذهبت طائفة كالمشبهة والكرامية الى الأخذ بظاهر النصوص فأثبتت لله تعالى كثيرا من الصفات الانسانية . الا أن هذا الغلو في التشبيه أدى بواصل بن عطاء شيخ المعتزلة الى أن يقتصر على الصفات السلبية كالوحدانية والمخالفة للحوادث وأن ينكر الصفات الايجابية كالعلم والقدرة [٢] ، لأنه خشي أن ينتهي الأمر بالمسلمين الى ما انتهى اليه أمر النصارى حين أثبتوا ثلاث صفات قديمة

---

(١) اعتمدت في عرض الاقوال الموجودة في الصلب ، اعتمادا رئيسيا على ما كتبه استاذنا الدكتور محمود قاسم في مقدمته لكتاب « مناهج الادلة » لابن رشد ص ٣٦ ـ ٤٨ وكتابه « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » ص ٩٤ وما بعدها .

(٢) وكان ابو الهذيل العلاف يقول : ان الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو (الانتصار للخياط طبع بيروت ص ٥٩ ومقالات الاسلاميين للاشعري ٢/٢٥٥ والملل والنحل للشهرستاني ١/٥٣) .

وتراجع آراء المعتزلة في المصادر السابقة ويضاف اليها « الابانة » للاشعري حيث يدعي ابو الحسن ان المعتزلة لولا خوف السيف لانكروا كون الله عالما قادرا (ص ٤١ ـ ٤٢ من طبعة مصر) والمجموع المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي (مخطوط ص ٥٨) والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٣ والتبصير في الدين للاسفرايني ص ٦٠ ، والارشاد للجويني ص ٧٩ وتبصرة الادلة لابي المعين النسفي ١٥٣ ـ ادب ، وكتاب الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة عن ابراهيم ابن سيار النظام ص ٩٠ . ويجب أن نذكر أيضا ان الشيعة الامامية قد اخذت برأي المعتزلة من ان الصفات عين الذات وغير زائدة عليها (تجريد الاعتقاد للطوسي وشرحه للحلي ص ٣٩ و ١٦٣ وعقائد الامامية لمحمد رضا المظفر طبعة القاهرة ١٣٨١ هـ ص ١٦) .

وجعلوا كل واحدة منها مستقلة بذاتها . غير ان أتباع واصل ما لبثوا أن أثبتوا صفتين لله هما العلم والقدرة [1] لئلا يفضي الأمر الى التعطيل ، ثم سووا بين الذات الالهية وبين كل صفة منهما حتى لا يترتب على ذلك تعدد القدماء . ثم أضحت صفات الله عند المعتزلة تسمى أحوالا ، على يد أبي هاشم الجبائي وأتباعه . أما فلاسفة الاسلام فقد ذهبوا مذهبا قريبا من مذهب المعتزلة فأنكروا تعدد الصفات ، ولكنهم لم يمنعوا اطلاقها ، الا أنهم يرون أنها ليست شيئا آخر غير الذات . وعندما جاء الأشعري قال ان صفات الله الايجابية الذاتية صفات زائدة على ذاته قائمة بها قديمة قدمها لا هي هو ولا هي غيره [2] ، وقال أبو منصور الماتريدي المعاصر للأشعري بما قاله هـذا الأخير الا أنه لم يفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ، فكلها عنده أزلية زائدة على الذات [3] بيد أنه أحس أن العقل يعجز عن ادراك حقيقة الصفات الالهية ، فحاول أن يجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه بطريقة فذة ، فصلها

---

(١) وقال اكثرهم بالحياة ايضا (المعتزلة ــ لزهدي جار الله ص ٧١) واختلفوا في الارادة والسمع والبصر والكلام (المجموع المحيط بالتكليف ص ٥٨ و « المعتزلة » ص ٧١ ــ ٧٣) .

(٢) قال ابو حنيفة ، قبل الاشعري ، ان اسماء الله وصفاته ازلية ، وان الله عالم بعلم وقادر بقدرة ومتكلم بكلام وخالق بتخليق (الفقه الاكبر لابي حنيفة ص ٣) الا ان الاشعري تميز بانه يقول ان الصفات لا هي الله ولا غيره ، وعرف بوقوفه في وجه المعتزلة ولذلك اشتهر هذا المذهب بانه مذهب الاشعري . (انظر وجهة نظر الاشعرية في : اللمع للاشعري ص ٢٦ ــ ٣١ والتمهيد لابي بكر الباقلاني (طبع مصر) ص ١٥٢ واصول الدين ص ٩٠ والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢٢ والتبصير في الدين للاسفراييني ص ١٤٧ ــ ١٤٨ والاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٠ ــ ٦٦ ومنهاج العارفين للغزالي ص ٢٠٣ والاربعين في اصول الدين للرازي ص ١٦٤) . وادعى الكلاباذي اجماع الصوفية على اثبات الصفات قائمات بالله لا هي هو ولا هي غيره (التعرف لاهل التصوف ص ٣٦ ــ ٣٧) .

(٣) انظر : كتاب التوحيد لابي منصور الماتريدي ٢٨ ب الى ٢٩ أ وكتب أبي المعين النسفي الماتريدي : بحر الكلام ص ١٦ ــ ١٧ والتمهيد في اصول الدين ٦ ــ أ وتبصرة الادلة ١١٧ ــ أ وقد خالف عبد الله بن سعيد من قدماء المتكلمين ، الاشعري والماتريدي فقال ان صفات الله لا توصف بالقدم ولا بالحدوث (الشامل لامام الحرمين ١/٣٦) .

ابن رشد بعد ذلك . وتتلخص هذه الطريقة في أن الصفات معان قديمة ولا سبيل الى التعبير عنها بالألفاظ الانسانية ولكن ليس معنى ذلك انكارها ، لان انكارها قد يؤدي الى التعطيل ، بل ينبغي أن تستخدم هذه الالفاظ في اثبات الصفة لله عن طريق التشبيه ثم يشفع ذلك بطريق التنزيه لنفي كل مماثلة بين صفات الله وصفات الانسان [1] .

وتتلخص مشكلة الصفات في أن المتكلمين لم يفصلوا تمام الفصل بين عالمين مختلفين هما عالم الغيب وعالم الشهادة ، ومن ثم طبقوا المعايير الانسانية على الذات الالهية [2] .

بقي شيء آخر ، وهو أنا اذا قلنا : ان صفات الله قديمة ، فهل هي واجبة فيتعدد الواجب الوجود ، أم ممكنة فتكون عند ذلك محدثة لأن كل ممكن محدث ، كما يقول الأشاعرة أنفسهم ؟ وكيف تكون محدثة وما قارن المحدث محدث مثله ؟

الحق انني لم استطع أن أجد من المتقدمين من بحث ، في عبارة صريحة ، وجوب الصفات وامكانها . وأقدم نص عثرت عليه في هذا الشأن ، هو قول الغزالي في منهاج العارفين : « فالواجب هو ذات الله وصفاته والجائز هو جميع الممكنات » [3] ، وعبارة التفتازاني — التي سأسوقها بعد قليل — تشعر

---

(١) قال الماتريدي : « والاصل في حرف التوحيد ان ابتداءه تشبيه وانتهاءه توحيد . دفعت الى ذلك الضرورة ، اذ بالمدرك المفهوم يستدرك ما قصرت الافهام عن ادراك ما عن الاوهام .. وكذا وصف الله تعالى بالمدرك من خلقه للدلالة والعبارة فقيل عالم وقادر ونحو ذلك . اذ في الامساك عن ذلك تعطيل وفي تحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيه » (التوحيد ٢١ — أ) . ويراجع فيما يخص راي ابن رشد : مناهج الادلة ص ١٧٠ — ١٧٦ ، وكتاب الاستاذ الدكتور محمود قاسم « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » ص ١١٧ — ١٢١ و ص ١٣٣ — ١٣٦ .

(٢) وقد صرح الاشعرية بانهم يستدلون بالشاهد على الغائب (اللمع للاشعري ص ٢٦ — ٢٧ ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٧٤) .

(٣) منهاج العارفين للغزالي ص ٢٠٢ .

أن المتقدمين لم يصرحوا بهذا البحث وأن المتأخرين هم الذين خاضوا فيه • قال التفتازاني : وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ، واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه ، فسيحتاج في وجوده الى مخصص ، فيكون محدثا ، اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر •• وهذا كلام في غاية الصعوبة ، فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد ، والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث »[1] • ويحاول التفتازاني ان يتغلب على هذه الصعوبة بالقول : ان صفاته تعالى ممكنة في ذاتها وهي مع ذلك قديمة • ولا استحالة في ذلك ـ في نظره ـ لان المستحيل هو تعدد الذوات القدماء لا وجود ذات وصفات ، ويكون معنى قولهم : ان الصفات واجبة أنها واجبة الوجود بما هو لا نفسها ولا غيرها أي الذرات الالهية [2] •

ولننتقل الآن الى رأي الرازي •

كان الفخر في ظاهر الامر وفي كثير من كتبه ، متابعا الأشعري في أن صفات الله تعالى أمور زائدة على الذات [3] ، وأنها ـ مع ذلك ـ ليست هي عين ذاته ولا غير ذاته[4] • وقد نفى الاحوال التي ذهب اليها أبو هاشم الجبائي واتباعه من المعتزلة [5] •

ولكني ـ بالرغم من كل هذا ـ أراه في التفسير الكبير الذي هاجم فيه

---

(١) شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية ص ٥٩ ـ ٦٠ • وقد صرح السنوسي والدسوقي بان صفات الله قديمة بنفسها وليست ممكنة بنفسها واجبة بالذات (حاشية السنوسي على الشمسية ٢/٢٤٠) •

(٢) التفتازاني ص ٧٢ •

(٣) الاربعين في اصول الدين ص ١٥٦ ونهاية العقول ١/٢٩١ ـ ا والمحصل ص ١٣١ والمطالب العالية ١/١٨٨ •

(٤) مناقب الامام الشافعي ص ٤٠ •

(٥) المحصل ص ١٣١ •

المعتزلة هجوما عنيفا يميل الى آراء هؤلاء ، أو هكذا خيـل الي ، فهو في موضع من التفسير يقول : « ان الله تعالى لذاته عالم »[1] وفي موضع آخر : « اعم أن صفات الكمال محصورة في القدرة والعلم .. فقوله : وهو القاهر فوق عباده ، اشارة الى كمال القدرة ، وقوله : وهو الحكيم الخبير ، اشارة الى كمال العلم »[2] ، بيد انه وان قال هنا ان الصفات محصورة في القدرة والعلم فانه قال في نفس الموضع انهما صفتـان قائمتان بالذات ممكنتان بذاتيهما واجبتان بواجب الوجود .

ويدل على ما ذهبت اليه أيضا ان الرازي في نفس التفسير ـ بعد ان ذكر دلائل مثبتي الصفات الزائدة على الذات ـ قال : « الا أنه بقي أن يقال لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية واضافية ، **فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد** ، وتلك الصحة معللة بذاته ، وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك نسبة اضافية ، **وتلك النسبة الحاصلة معللة بذاته المخصوصة**»[3] .

فاذن قد تحرر الرازي ، في بعض أجزاء التفسير ، من سلطان الأشعرية ومال الى المعتزلة . الا أن هذا لا يعني أنه قد اعتنق مذهب المعتزلة ابتداء من التفسير ، ولكنه يعني أنه كان يشعر أحيانا بضعف المذهب الأشعري فيحاول أن يشكك فيه تارة ويتركه تارة أخرى ، ويجمع حينا بينه وبين مذهب المعتزلة فيقول ان الصفات ترجع الى العلم والقدرة وهما مع ذلك قائمتان بالذات . والواقع انه كان يحس في قرارة نفسه بعدم الرضا عن كلا المذهبين ، وأن الصحيح المتين هوما جاء به القرآن الكريم من الجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه ، وان العقول البشرية عاجزة عن معرفة كنه صفات الله تعالى . فهو مثلا في تفسير قوله تعالى : « اهدنا الصراط المستقيم » يقول : « ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ، ومن توغل في الاثبات وقع

---

(١) التفسير الكبير ٨/٢٢ .
(٢) التفسير الكبير ١٧٣/١٢ .
(٣) نفس المصدر ١٣٣/١ .

في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم هو الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل »[1] . ويرى أن أفضل اجابة على سؤال القائل : لم اشتمل القرآن على المتشابهات ؟ هي أن تقول : « ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن ادراك الحقائق . فمن سمع من العوام في أول الأمر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي ، فوقع في التعطيل . **فكان الاصلح ان يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح ، فالقسم الاول ، وهو الذي يخاطبون** في أول الأمر يكون من المتشابهات ، والقسم الثاني ، وهو الذي يكشف لهم آخر الأمر هو المحكمات »[2] .

وفي كتاب « معالم أصول الدين » (وهو آخر كتبه الصغار) يتابع ما بدأه في التفسير فيقول : « ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات(أي الله) موجبة لها (أي للنسبة المسماة بالعالمية أو العلم) ابتداء ، ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية أو اضافية ، ثم ان تلك الذات توجب هذه النسب والاضافات . **وعقول البشر قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق »**[3] .

ويستمر في هذا المنهج في كتاب « أقسام اللذات » الذي ألفه قبل وفاته بسنتين ، فيقول ــ كما يروي عنه ابن القيم بالنص ــ : « واعلم اني ــ بعد التوغل في هذه المضايق والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق ، رأيت الأصوب والأصلح في هذا طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم .. من غير خوض في التفاصيل فاقرأ في التنزيه قوله تعالى : « والله الغني وانتم الفقراء » ، وقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » وقوله : « قل هو الله أحد » . واقرأ في الاثبات قوله : « الرحمن على العرش استوى » .. وقوله : « قل

---

(١) التفسير الكبير ١٨٣/١ .

(٢) نفس المصدر ١٨٤/٧ ــ ١٨٥ .

(٣) المعالم في اصول الدين ص ٤٩ .

كل من عند الله » .. وعلى هذا القانون نقس ثم ختم الكتاب[1] . وقريب من قوله ههنا قوله في وصيته المشهورة .

يستخلص مما قدمناه أن الرازي ـ شأنه هنا كشأنه في التدليل على وجود الله ـ أحس في كتبه المتأخرة بان الأولى أن يتمسك بطريقة القرآن من الجمع بين التشبيه والتنزيه ، والبعد عن التعمق في أشياء لا نخرج منها بنتيجة لأنها فوق العقل . وهو في هذا المسلك متابع ـ ولا شك ـ للسلف ، وآخذ بما أخذ به الماتريدي من قبله وابن رشد معاصره .

وأما مسألة امكان الصفات فهي في الواقع تبع للمسألة المتقدمة ، لأن من يقول بان صفات الله هي هو أو غير زائدة على ذاته أو يتوقف ـ لا يبحث في امكانها ووجوبها . اما من يقول بانها زائدة على الذات فقد يدخل في مثل هذا البحث . ونحن اذا قلنا ان الرازي في كتاب « أقسام اللذات » وفي وصيته رأي من الأسلم والأحوط أن يتجنب البحث في مسائل الصفات الالهية، فالأمر اذن ينسحب أيضا على امكان الصفات ووجوبها . هذا هو رأيه الأخير .

الا أن هذا لا يمنع أن نشير الى ان الفخر كان له اسهام في هذه المسألة الفرعية في كتبه الأولى والمتأخرة . فقد أعلن في كثير من مؤلفاته أن صفات الله تعالى أمور ممكنة في ذاتها واجبة بغيرها[2] ، متعللا بأنها غير قائمة بذاتها فتكون مفتقرة الى ذات تقوم فيها ، وكل ما كان مفتقرا الى غيره فهو ممكن ، فالصفات ممكنة ، ولكنها تجب بذات الله على معنى أن ذات الله تعالى هي المؤثرة في ايجادها .

على ان الرازي يجد أنه لا يستطيع أن يسير في هذا الطريق طويلا ، اذ

---

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية ، لابن القيم ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

(٢) لوامع البينات ص ١٥ والاربعين ص ١٦٢ والتفسير الكبير ١٧٣/١٢ والمعالم في أصول الدين ص ٤٩ والمطالب العالية ٢٩٣/١ .

وهو الراي الذي عرفه عنه الدسوقي في حاشيته على شرح الشمسية ٢٤٠/٢

سيفاجأ بان هذا المذهب يجر الى اشكالات ، فقد يعترض عليه بأن يقال : اذا كانت الصفات ممكنة ووجودها حاصل بتأثير الذات وهي في نفس الوقت قديمة قدم الذات ، فقد أقررت بأن استناد الاثر الى المؤثر لايتوقف على الحدوث فكيف تستطيع اذن أن تثبت أن العالم محدث ، بناء على قولك ان كل ممكن محدث ؟ [1] ولا يجد ابن الخطيب عندئذ جوابا على هذا الاعتراض الا أن يقول : « قلنا هذا السؤال صعب ، وهو ما نستخير الله تعالى فيه » [2] .

ولم تكن هذه الحيرة لتوجد لو ان الرازي آنذاك قد فرق بين عالمي الغيب والشهادة . وقد أحسن صنعا اذ رأى ، آخر أمره ، أن هذا البحث وأمثاله ـ مما يخص العالم الالهي ـ خارج عن مستوى العقل المخلوق .

* * *

٤ ـ اقسام الصفات وعددها :

اذا كان كثير من المتكلمين يقسمون الصفات الى صفات ذات : كعالم وقادر ، وصفات فعل : كخلاق ورزاق ، وقد يضيف بعضهم اليها الصفات الخبرية كاليد والوجه ، واذا كان الفلاسفة ـ اذا نفوا الصفات الزائدة على الذات ـ قد قسموا الصفات الى سلوب واضافات ، فان للرازي تقسيمات أخرى مختلفة عن بعضها قليلا أو كثيرا ، فتارة يقسمها الى صفات سلبية واضافية فقط [3] ، وفي بعض مؤلفاته يرى ان تقسيمها الى سلبية واضافية هو تقسيم الفلاسفة وينقده بقوله : ان هناك أيضا قسما ثالثا وهو الصفات الحقيقية القائمة بذات الله ، ومنها العلم الذي هو صفة حقيقية تلزمها الاضافات [4] .

الا أن أوسع تقسيم له هو الذي ذكره في لوامع البينات ـ ذلك الكتاب

---

(١) الاربعين في اصول الدين ص ٣٠ و ٣٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ .

(٣) التفسير الكبير ١٨٠/٣٢ وفي المحصل يسمى الاضافية : ثبوتية (ص ١١١) .

(٤) المطالب العالية ٢٩٤/١ .

المتقدم على الكتب التي ذكر فيها التقسيان السابقان ـ فقد قال ان الصفات على سبعة أقسام :

حقيقية كموجود وحي ، واضافية كمعبود ومشكور، وسلبية كغني وواحد وحقيقية مع اضافية كعالم وقادر ، وحقيقية مع سلبية كقديم أزلي ، واضافية مع سلبية كأول وآخر ، وحقيقية مع اضافية وسلبية كالملك [1] .

وهو تقسيم دقيق ، الا انا نلاحظ أن الأمثلة التي يدخلها في بعض الأقسام غير دقيقة : كالوجود مثلا قد عده من الصفات مع أنا قد رأينا في الفصل الأول من هذا الباب ان الفخر قد قال أحيانا بأن الوجود هو الذات وقد توقف أحيانا أخرى خاصة أول عمره وآخره ، والوحدانية مع أنه عدها من الصفات السلبية فقد قال عنها في المطالب العالية : ، انها « صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته » [2] ولا شك أن قوله في المطالب العالية ينسخ ما في كتبه الأولى .

هذا وقد ذهب جمهور الأشعرية الى أن الصفات الحقيقية القديمة الزائدة على ذات الله تعالى القائمة به ـ سبع صفات هي : العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام والسمع والبصر [3] . الا أن بعض أصحاب هذه المدرسة لم يقفوا عند هذه الصفات ، فالأشعري نفسه قد قال بأن اليد والوجه من صفات الله ، وأبو اسحق الاسفراييني أثبت صفة توجب الاستغناء عن المكان ، وقال أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي ان لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة [4] .

---

(١) لوامع البينات ص ٢٢ ـ ٢٤ .

(٢) المطالب العالية ٢٠٣/١ .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٢٢ والتبصير في الدين للاسفراييني ص ١٤٥ والاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٦ ومنهاج العارفين ص ٢٠٢ (للغزالي) .

(٤) أورد الرازي ـ حين تكلم في صفة الارادة ـ اعتراضات لمنكري هذه الصفة ، كان منها : « سلمنا انه لا بد من مخصص فلم لا تكفي القدرة ؟ » وكان جواب الفخر : « ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم كونه مؤثرا . وذلك

أما الرازي فقد سبق في الفقرة الأولى من هذا الفصل أنه كان يقول انه لا حصر للصفات التي تطلق على الله تعالى ، ولكن هذه الصفات ليست هي الصفات الحقيقية بل هي السلوب والاضافات . قال في نهاية العقول : « ان الصفات الحقيقية المعلومة للخلق ليست الا السبعة التي ذكرناها . وأما السلوب فهي بحسب الاجناس متناهية ، وان كانت بحسب الاشخاص والانواع غير متناهية ، وأما الصفات الاضافية فهي غير متناهية .. »[1] فالصفات الحقيقية اذن سبع فقط كما رأينا في النص السابق وكما هو مذكور في كتاب « الاشارة » [2] . غير أن هذا كان قول الرازي أولا ، ثم تحول بعد ذلك الى التشكيك في انحصار الصفات بسبع ، فصرح في المحصل ومعالم أصول الدين والمطالب العالية (وهي من الكتب المتأخرة) بأنه لا دليل على ثبوت غير هذه الصفات ولا على نفيها [3] ، فما يدل عليه العقل اثبتناه وما لم يدل العقل على ثبوته أو نفيه توقفنا فيه [4] ، وهذا الرأي شبيه برأي الغزالي الذي سبق أن أشرنا اليه . بل هناك ما يشعر أن الرازي قد زاد على هذه الصفات السبع وأثبت صفات حقيقية لا حصر لها ، وذلك لأنه عقب على رأي الصعلوكي بقوله : « وهو الوجه ليس الا » .

والحق أن صفاته تعالى لا يعلمها حق العلم الا هو ، وان حصر المتكلمين الصفات بسبع تحكم مبني على وجهة نظر انسانية ، وأما قول الصعلوكي

يوجب الفرق بين القدرة والارادة . ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك ، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علما . وقد التزمه الاستاذ ابو سهل الصعلوكي منا . وهو الوجه ليس الا » (المحصل ص ١٢٢) . فمن الواضح ان الصعلوكي كان يقصد أن الله تعالى علوما غير متناهية ، والا لم يكن رد الرازي على الاعتراض ردا صحيحا ، (حسب اعتقاده على الاقل) .

(١) نهاية العقول ٢/٧٦ ـ أ .

(٢) الاشارة (ورقة ٤١) .

(٣) المحصل ص ١٣٦ والمعالم في أصول الدين ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(٤) المطالب العالية ١/٢٨٨ .

فافراط غير مستند الى أساس علمي مقبول ، اذ لا نهائية الموضوعات لا تدل على لا نهائية الصفات .

والحاقا بهذا البحث نشير الى فرية اختلفت على الرازي وتداولها بعض المؤلفين من خصومه . فقد أورد الخوانساري أنه : « نقل عن كتابه المطالب العالية من ان غاية ما قالته النصارى قولهم ان الله ثالث ثلاثة ، ولكن أصحابنا لم يكتفوا حتى قالوا بثمانية آلهة حيث أثبتوا المعاني لله »[1] . وهذه دعوى باطلة اذ المكتوب في المطالب العالية هو هكذا : « وزعم بعضهم أن من أثبت لله تعالى صفات ثمانية فقد قال بتاسع تسعة ، ثم ان الله تعالى قال : لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ، فلما كان القائل بالثلاثة كافرا كان القائل بالتسعة ، وهو القائل بالثلاثة ثلاث مرات ، أدخل في الكفر »[2] . ويبين الرازي في مواضع أخرى ان الذين يقصدهم بقوله « بعضهم » هم المعتزلة[3] . فنص المطالب العالية يدل على أنه أورد هذا الكلام على هيئة الاستنكار لا الموافقة . ثم كيف يقول الرازي قولا كهذا ، وهو الذي ذهب في نفس المطالب العالية الى أن **الاقتصار** على السبعة أو الثمانية مما لا دليل عليه ، بل ان العقل ان دل على وجود صفات أخرى وجب اثباتها لله تعالى ، عدا عما في كتبه الأخرى مما يؤيد هذا المعنى .

أما مخترع هذه الأكذوبة فهو ابن المطهر الحلي[4] في كتابه « منهاج الكرامة في معرفة الامامة » . وقد رد عليه ابن تيمية في منهاج الاعتدال فقال : « .. ولا قال الرازي ما ذكرته ، بل ذكره الرازي عمن اعترض به واستهجن الرازي ذكره . وهو اعتراض قديم من اعتراضات نفاة الصفات الجهمية »[5].

* * *

---

(١) روضات الجنات للخوانساري ص ٧٠١ .

(٢) المطالب العالية ١/٣٠٣ .

(٣) الاربعين ص ١٥٩ ونهاية العقول ٢/٢١١ ــ ب .

(٤) شيعي توفى سنة ٧٢٦ هـ .

(٥) المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٨٩ .

٥ ــ وقوع التغير في الصفــات :

ذهبت الكرامية الى جواز قيام كثير من الحوادث في ذات الله تعالى ، وكل طوائف المسلمين الأخرى ــ من حيث المبدأ ــ تنكر عليهم مذهبهم هذا[1].

وفي الحق ان المعتزلة والأشاعرة حين فرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل ، فقالوا ان الأولى قديمة والثانية محدثة ، فاذا كان بعض صفات الله محدثا فقد جوزوا وقوع الحوادث في ذات الله تعالى ، من حيث لا يريدون ذلك . أما الماتريدية فقد نجوا من هذه الورطة اذ سووا بين صفات الذات وصفات الفعل وقالوا عن الكل انها قديمة . ولم يكن تفريق المعتزلة والأشاعرة بين هذين النوعين من الصفات الا نتيجة تشبيههم أفعال الله تعالى وأفعال الانسان فخيل اليهم أن أفعال الباري تخضع لفكرة الزمن كما تخضع له أفعال الانسان. لكن الزمن فكرة انسانية وفيه يفرق المرء بين الماضي والحاضر والمستقبل ، بينما تستوي هذه الأزمان كلها بالنسبة اليه تعالى[2] .

ولقد فطن الرازي الى أن أكثر طوائف المسلمين ــ وان لم يصرحوا بالتغير ــ فهو لازم على مذاهبهم ، فأبو علي وأبو هاشم من المعتزلة يقولان بحدوث صفة المريدية والكارهية في ذات الله ، والأشعرية يقولون ان الله تعالى قادر على ايجاد الجسم المعين من الأزل الى الأبد ، فاذا خلق ذلك الجسم لم يعد قادرا على ايجاده ، لان ايجاد الموجود محال ، فتعلق قدرته بايجاد ذلك الجسم قد زال ، والفلاسفة يقولون ان الاضافات موجودة في الأعيان ، فاذا كان الله مع كل حادث وقبله وبعده ، والمعية والقبلية والبعدية اضافات ، كانت هذه الاضافات حادثة في ذات الله[3] .

---

(١) انظر : الشامل في أصول الدين لامام الحرمين ٣/٣٧٤ ؛ والتبصير في الدين للاسفرايني ص ١٠٠ و ١٠٧ ونهاية الاقدام ص ١٠٥ والملل والنحل للشهرستاني ١/١٠٠ و ١٠٢ .

(٢) راجع مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب ابن رشد « مناهج الادلة » ص ٤٩ ــ ٥٠ .

(٣) المطالب العالية ١/١٨٠ ــ ١٨١ ونهاية العقول ١/٢٦٦ ــ أ والاربعين ص ١٢٠

وأيا ما كان الامر فقد استدل الأشاعرة على عدم وقوع التغير في الصفات ــ على ما يروي الرازي ــ بأنه لو صح اتصاف الله تعالى بالحوادث لوجب اتصافه بها أو بأضدادها في الأزل ، لكن الحادث نقيض الأزلي ، فلا يجتمعان[1] .

أما الرازي فقد كان يرى في كتبه السابقة على المطالب العالية عدم وقوع التغير في الصفات الالهية ، الا أن دليله على هذا المذهب قد اختلف ، ففي « الخمسين » و « نهاية العقول » استدل بان الصفة الحادثة ان كانت كمالا فيجب أن تكون قديمة لئلا تكون ذات الله قبل ذلك خالية عن صفة الكمال ، وان كانت نقصا استحال اتصاف الباري بها[2] . ولم يقبل دليل الأشعرية لأنه مبني على ان القابل للضدين يستحيل أن يخلو عنهما[3] ، بينما الفخر يجوز أن يخلو الشيء عن الضدين[4] .

وفي المحصل عاد وارتضى دليل الأشاعرة دون أن ينتقده ودون أن يشير الى الدليل الذي أخذ به أولا[5] .

على ان الرازي ، اذ ينفي حصول التغير في الصفات ، فانما يعني الصفات الحقيقية ، أما الصفات الاضافية فلا ينكر انها متغيرة لأنها متعلقة بالحوادث . وفي هذا يقول في « الأربعين » : « واعلم ان الصفات على ثلاثة أقسام : أحدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض ، وثانيها الصفات الحقيقية التي تلزمها الاضافات كالعلم والقدرة .. ،وثالثها الاضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون الشيء قبل غيره وبعد غيره .. اذا عرفت هذا فنقول : أما وقوع التغير في الاضافات فلا خلاص عنه ، وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وسائر الطوائف ينكرونه . فظهر

---

(١) نهاية العقول ٢/٤٦ ــ ب .

(٢) الخمسين في اصول الدين ص ٣٥٩ ، ونهاية العقول ٢/٤٦ ــ ب .

(٣) المصدر الاخير .

(٤) الاربعين ص ١٧٢ .

(٥) المحصل ص ١١٤ .

الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم » ثم يشرع في ابطال قول الكرامية[1] .

ولكن يبدو أن الرازي لم يكن مطمئنا تمام الاطمئنان الى استحالة وقوع التغير في الصفات الحقيقية ، فهو يتساءل في « نهاية العقول » ان تغير المتجددات اذا كان مستندا الى تغير أسبابها ، فما لم يحدث تغير في السبب لا يتغير المسبب، فكيف نوفق بين هذه القاعدة ومبدأ عدم التغير ؟ ثم لم يجد لهذا التساؤل جوابا . وفيما يلي نص قوله : « الفصل التاسع . في ان الصفات هل يجب تغيرها بتغير المتعلقات ؟ اللائق بأصول اصحابنا أن لا نحكم بذلك . ولكن فيه اشكال وهو أن تغير تلك المتعلقات ، اما أن يكون لأمر أو لا لأمر . والثاني محال ، لان المتجدد لا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر اما ان يكون هو التعلق ، أو المتعلق ، أو شيء منفصل : فان كان الأول فهو المطلوب ، وان كان الثاني فهو محال لأن تغير المتعلق تابع لتغير التعلق ، فان كان تغير التعلق تابعا لتغير المتعلق لزم الدور ، والثالث محال لأن الأمر المنفصل الذي لا تعلق له بذلك التعلق يستحيل أن يجعل تغيره سببا لتغير التعلق . وهذا مأخذ عظيم يتنبه[2] منه على اشكالا عظيمة »[3] .

وفي الحق أن هذا الاشكال وكل الاشكالات التي تنجم عنه لا يمكن أن تقوم لو أجيد الفصل بين العالم الالهي والعالم الانساني ، اذ ان ما ينطبق على أحوال الانسان وأفعاله لا يشبه بشكل ما شيئا مما عليه الذات الالهية .

* * *

فاذا انتقلنا الى كتابه الأخير « المطالب العالية » وجدناه ينص على أن صفة العلم متغيرة فيقول : « المذهب الصحيح هو قول ابي الحسين البصري ، وهو ان يتغير العلم عند تغير المعلوم »[4] مع أن العلم من الصفات الحقيقية ،

---

(١) الاربعين ص ١٢٠ .

(٢) هكذا في المخطوط .

(٣) نهاية العقول ١/٢٦٦ ـ أ .

(٤) المطالب العالية ١/٢٨٤ .

كما يقول الرازي في نفس المطالب العالية[1] . وإذن فقد اقترب الفخر ـــ في هذا الكتاب ـــ من الكرامية في قولهم بتغير الصفات .

* * *

٦ ـ تأويل الصفات المشعرة بالتغيرات النفسانية :

وردت في القرآن والحديث صفات لا يمكن ثبوتهـا لله تعالى ، على ظاهرها ، مثل : المكر والخداع والغضب والحياء ، لأنها تنطوي على كيفيات نفسانية ترجع الى أمور تدل على النقص كالعجز عن دفع الاذى أو اعتقاد هذا العجز أو الشهوة أو النفرة ، والنقص في حق الله تعالى محال .

وقد ذهبت المعتزلة الى أن الرضا والسخط ليسـا من صفات الله تعالى ، لأن الله لا تتغير عليه الاحوال ، وكل موضع ذكر فيه الرضا والسخط أراد به الجنة والنـار . ويدعي أبو المعين النسفي أن أهل السنة والجماعة يقولون . ان الرضا والسخط من صفات الله تعالى الأزليـة بلا كيف ولا تشبيه كسائر الصفات مثل الارادة والسمع والبصر والكلام[2] . وأظنه يقصد بأهل السنة والجماعة أصحابه الماتريدية ، ذلك لأن أبا بكر الباقلاني ـــ من الاشاعرة ـــ يقول : « ونعتقد أن مشيئة الله ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته ، **كلها راجعة الى ارادته** ، وان الارادة صفة لذاته غير مخلوقة ، على ما يقول القدرية »[3] .

وللرازي تأويل طريف لهذه الالفاظ ينزه الله عن مشابهة المحدثات ويقرب معاني هذه الاحوال من الاذهان . فهو يجعل لها قانونا عاما على هذا النحو : ان لكل واحدة من هذه الكيفيات أمورا تحدث في البداية وآثارا تصدر عنها في النهاية . أما الامور التي تحدث في البداية فهي التغيرات العضوية كاحمرار الوجه واصفراره وانبساطه وتقبضه وارتجاف الاعضاء ، وما يتبع

---

(١) المصدر السابق ١/٢٩٤ .

(٢) بحر الكلام لابي المعين النسفي ص ٧٣ .

(٣) الانصاف لأبي بكر الباقلاني ص ٢٣ .

ذلك من اضطراب في أحوال النفس والتفكير ، وأما نتائجها فالاضرار بالغير أو نفعه أو أي تصرف آخر .

غير ان هذه الامور النفسية ــ ان حدثت للانسان بمقدماتها ونتائجها ــ فانها بالنسبة الى الله لا تنطبق الا على النتائج ، فمثلا الغضب له مظاهر تتجلى في ظاهر بدن الانسان واضطرابات فزيولوجية في داخله ، ونتيجته اما اضرار الغير أو التصميم على اضراره ، ولكن الله تعالى منزه عن الجسمية فكل مظاهر الغضب منتفية بالنسبة له ، فلا يثبت من الغضب ــ اذن ــ الا نتيجته وهي تعذيب من غضب الله عليه[1] .

وهذا الرأي من الرازي ــ وان دل على انه نحا نحو المعتزلة ــ الا انه يدل على شيء أهم ، وهو تأكيد ما ذهب اليه في كتبه المتأخرة من الجمع بين طريقتي التشبيه والتجسيم والتنزيه[2] ، وان صفات الله تعالى لا تشبه صفات الانسان الا بمقدار ما تستطيع اللغة أن تستوعبه .

ب ــ الصفات تفصيلا

تكلمنا فيما سبق عن أحكام الصفات اجمالا ، وها نحن أولاء نتكلم عنها مفصلة ، ولا نعني بتفصيلها تعدادها جميعها ــ المتفق عليها والمختلف فيها ــ وشرح كل واحدة منها ، فذلك بحث يطول ، بل ما نرمي اليه هو البحث عن « موقف الرازي » من الصفات المشهورة التي كثر الجدل حولها ، وموقفه من أدلة باحثي هذه الصفات . وسنأخذ بتقسيم الفخر في « المحصل » ، أي تقسيم الصفات الى سلبية وثبوتية وتقديم الكلام في السلبية ، لأنه أضبط وأسهل ، وان لم نتقيد حرفيا بما أدخله تحت هذين النوعين من الصفات ، بعد أن أهمل الكلام عن « الوحدانية » في الصفات السلبية ، و « البقاء » في الصفات الايجابية ، بل ذكرهما في غير محليهما .

---

(١) اساس التقديس ص ١٤٧ ــ ١٤٨ والتفسير الكبير ١/١٥٣ و ١/٣٦٢ و ٢/١٥٣ .

(٢) انظر ما سيأتي في بحث (التنزيه والاثبات) ص ٢٥٢ وما بعدها .

أولا ــ الصفـات السلبية

١ ــ الوحـدانيـة :

توحيد الله تعالى وتنزيهه عن الشريك والند ؛ أول وأهم ما يميز الاسلام عن غيره من الاديان • وقد حرص القرآن الكريم على تجنيب المؤمنين كافة أشكال الشرك ، وبين أن الله قد يغفر كل الذنوب الا القول بأن لله شريكا « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » • وازاء هذا الامر ــ وخوف الوقوع في اثبات نظير لله من غير شعور ــ تحرج المعتزلة من اثبات صفات لله زائدة عليه لئلا تشاركه في القدم والوجوب •

وليس من شأننا أن نبحث الآن صفة الوحدانية مفصلة بالاقوال الكثيرة والحجج المختلفة ، بل كل ما يهمنا هو أن نعرف ما نظر الفخر الى الوحدانية•

يرى ابن الخطيب في كتاب « لوامع البينات[١] » على الخصوص وأكثر كتبه على العموم ان الوحدانية صفة سلبية غير زائدة على الذات ، وأظن ان على هذا الرأي الغالبية العظمى من المسلمين ، ذلك لأني لم أجد من يقول انها صفة ثبوتية زائدة[٢] ــ خلافا لما قاله الرازي في التفسير الكبير من أنه قد اختلف في انهـا زائدة أو غير زائدة[٣] ــ وليس من المعقول أن يقول الفلاسفة والمعتزلة انها زائدة ، وهم الذين نفوا زيادة الصفات السبع الاخرى ، والاشاعرة اتفقوا على ان هناك صفات سبعا زائدة واختلفوا في صفات أخرى قليلة ليست من بينها الوحدانية ، والماتريدية لم يزيدوا على السبع الا صفة ثامنة تجمع صفات الفعل وهي صفة التكوين[٤] ، وقد يضيفون صفات أخرى لا علاقة لها بالوحدانية مثل الغضب والرضا •

---

(١) انظر التقسيم السباعي للصفات فيما سبق •

(٢) صرح امام الحرمين بانها غير ثبوتية ، وذلك اذ قال : « محصول الوحدانية يؤول الى نفي من سوى الواحد ، فليست صفة ثابتة » (العقيدة النظامية ص ٢٩) •

(٣) التفسير الكبير ٤/١٩٠ ــ ١٩١ •

(٤) راجع مقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة (لابن رشد) ص ٤٩ •

الا ان الرازي قال في « المطالب العالية » : « الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته[1] » ، وهذا بحسب الظاهر معارض للقول الاول ، على انا يمكن أن نجمع بين القولين اذا اعتبرنا الوحدانية سلبية من حيث تنفي الشريك والنظير ، ووجودية من حيث اثباتها الله تعالى واحدا .

وللوحدانية عند الرازي معنيان ـ كما هي الحال عند الفلاسفة والمتكلمين السابقين[2] ـ : نفي الكثرة في الذات ، ونفي الند والشريك[3] .

أما الوحدانية بالمعنى الاول فالدليل عليها ـ عند الفخر ـ انه تعالى لو كان مركبا كان محتاجا الى أجزائه ، وكل محتاج ممكن . وبما ان الله « واجب » لزم أن لا يكون محتاجا فلا يكون مركبا ، بل هو واحد لا كثرة فيه[4] . واذا تدخل معترض فقال : كيف تفسر اتصافه بالصفات كالعلم والقدرة التي تقولون عنها انها زائدة على ذاته قائمة بها ـ فهل الاله مركب من مجموع الذات والصفات ؟ وكيف تبرر القول بأن الوحدة صفة زائدة على الذات ـ ألا يحتمل عندئذ أمور ثلاثة « تلك الذات ، وتلك الواحدية ، وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية ، فذلك ثالث ثلاثة ، فأين التوحيد ؟ » رد الرازي فقال : الذات واجبة بذاتها قائمة بنفسها ، ثم انها بعد ذلك ـ بعدية بالرتبة لا بعدية بالوجود ـ تستلزم الصفات ، فاذن الذات هي الواحدة الواجبة وحدها ، وما عداها فهو ممكن ، فالوحدة متحققة مهما تعددت الصفات .

ويجيب على الاعتراض الذي يتعلق بالوحدة خاصة بأن هناك فرقا بين النظر الى الله من حيث انه هو ، وبين النظر اليه من حيث انه موصوف بأنه

---

(١) المطالب العالية ٢٠٣/١ .

(٢) انظر عيون المسائل ص ٥٠ ونصوص الحكم للفارابي ص ٦٠ ، والشفاء لابن سينا ـ الالهيات ٢٦٧/٢ والارشاد للجويني ص ٥٢ .

(٣) التفسير الكبير ١٩١/٤ والمطالب العالية ١٣٢/١ .

(٤) سبق الكندي الى هذا الدليل (انظر مقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم : لمناهج الادلة ٢٩) .

واحد ، فاذا أردنا تحقيق الوحدة نظرنا اليــه من حيث الاعتبار الاول دون الاعتبار الثاني[1] .

أما الوحدة بمعنى نفي الند والشريك فان أدلته عليهــا لا تعدو ستة أدلة[2] :

أ ــ دليل نقلي : وقد أورده الرازي على الوضع التالي : « ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا فلا جرم أمكن اثبات الوحدانية بالدلائل السمعية (يعني انه ليس في ذلك دور) واذا ثبت هذا فنقول : ان جميع الكتب الالهية ناطقة بالتوحيد ، فوجب أن يكون حقا »[3] .

وهذا الدليل على وضعه الحالي غير مقنع ــ كما أرى ــ ذلك لأن القرآن وهو أعظم الكتب الالهية في تقرير التوحيد ، لم يأت بالتوحيد كقضية خبرية بل طلب الى العقول أن تتصــور ما يستلزم القول بتعــدد الآلهة فقال : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ، وأيضا لو قلنــا بما يقوله الرازي فلا نأمن أن يقوم معترض فيقول : لعل هذا النبي مرسل من أحد الآلهة ، ولا يتم لنا الجواب على اعتراضه الا اذا بينا عقلا ان الاله صادق في اخباره : أن لا اله غيره ، ومعرفة صدق الاله مستندة الى الدلائل العقلية .

على ان أبا الحسين البصري[4] قد وضع هذا الدليل على نحو أفضل فقال : « الله واحد لا ثاني له في حكمته ، لأنه اذا ثبتت حكمته فلو كان معه حكيم آخر لم يجز أن يرسلا رسولا أو يرسل أحدهما من يكذب ، فاذا أخبر الرسول ان الاله واحد لا قديم سواه علمنا صدقه »[5] ، فالبصري لا يقف عند اخبار النبي بل يضم الى ذلك مقدمة عقلية وهي ثبوت كون الاله حكيما،

---

(١) التفسير الكبير ١٩١/٤ ــ ١٩٣ .

(٢) ذكر الرازي في كتاب اسرار التنزيل (٤٤ ــ أ وما بعدها) ثماني عشرة حجة عقلية لا تخرج كلها عن الادلة العقلية الخمسة الآتية .

(٣) المعالم في أصول الدين ص ٦٨ .

(٤) المتوفى سنة ٤٦٣ هـ .

(٥) المعتمد في أصول الفقه لابي الحسين البصري ١٩٦/٢ ــ أ .

ب ـ دليل التمانع : وهو الدليل الذي عول عليه الاشاعرة[1] والماتريدية[2] وغيرهم[3] . وقد عول عليه الرازي في كثير من كتبه[4] ، وملخصه أنا لو قدرنا الهين لكان كـل واحد منهما اذا انفرد ـ يصح منـه تحريك الجسم وتسكينه ، ولكنهما ـ اذا اجتمعا ـ وبقيا قادرين ، فلنفرض ان أحدهما حاول تحريك جسم معين وأراد الثاني تسكين نفس الجسم ، فاذا نفـذت ارادتاهما فقد حصل المستحيل لأن الجسم عندئذ يكون متحركا ساكنا في آن واحد ، وان لم تنفذ ارادتاهما كانا عاجزين ، والاله لا يكون عاجزا ، وأيضا فالمانع من تنفيذ ارادة أحدهما هو نفاذ ارادة الآخر فتكون الارادتان حاصلتين ممتنعتين في نفس الوقت ، وان قدر أحدهما وعجز الثاني ، كان الاله هو القادر ، أما العاجز فليس أهلا للالوهية ، هذا الى ان نفاذ قدرة أحدهما ليس بأولى من نفاذ قدرة الآخر .

ولم يرتض ابن رشد هذا الدليل لأنه ليس ببرهاني اذ لم يجر على اصول المنطق السليم ، وليس بشرعي لأن عقول العامة تعجز عن فهمه ، ويوجـه أبو الوليد اليهم هذا السؤال : ما دمتم أيها المتكلمون تجوزون أن يختلف الآلهة ، فلماذا لا تفترضون اتفاقهم على صنع العالم حتى خرج بهذا التنظيم

---

(١) انظر « اللمع » للاشعري ص ٢٠ ـ ٢١ ، والانصاف ص ٣٠ والتمهيد (ط مصر) ص ٤٦ للباقلاني ، والشامل ٢/٢١٠ والارشاد ص ٣٥ للجويني ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٩١ ـ ٩٣ ، واحياء علوم الدين ـ كتاب قواعد العقائد للغزالي ١/١٠٧ ـ ١٠٨ ، والمواقف للايجي ٨/٤٢ ـ ٤٣ .

(٢) كتاب التوحيد للماتريدي ١٠ ـ أ و ٤٣ ـ ب ، وتبصرة الادلة ٤٨ ـ أ ، والتمهيد ٢ ـ أ لابي المعين النسفي .

(٣) انظر : المجموع المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي ص ١٢٧ .

(٤) الخمسين ص ٣٧٣ والمحصل ص ١٤٠ ونهاية العقول ٢/٧٩ ـ ب ومعالم أصول الدين ص ٦٩ . وقال عنه في المطالب العالية « أقواها واعلاها » (١/١٩٤) الا انه في الاشارة قد ذكره ثم فضل عليه دليل الاشتراك والامتياز الآتي (ورقة ٣٩ ـ ٤٠) .

البديع نتيجة تقسيم العمل فيما بينهم[1] ؟

جـ ـ لو قدرنا الهين عالمين بكل المعلومات فيكون علم كل واحد منهما متعلقا بنفس معلوم الآخر ، فيتماثل علماهما ، والذات القابلة لأحد المثلين قابلة للمثل الآخر ، فاختصاصهما بأحد المثلين دون الآخر أمر ممكن يستدعي مخصصا فيكون محتاجا مفتقرا لا الها[2] .

وهذه الحجة ـ على ما يبدو فيها من افتعال ـ تضع الرازي في موقف لا يحسد عليه ، فقد قرر ـ كما سبق في فقرة « امكان الصفات » من هذا الفصل ـ ان صفات الله ممكنة ، والمؤثر في وجودها هو ذات الله تعالى . فلماذا لا يصح هنا أيضا أن يكون المخصص لكل واحد من العلمين هو ذات كل واحد من الالهين ؟

د ـ دليل الاشتراك والامتياز : موجزه أنا لو افترضنا الهين يشتركان في كافة الامور المطلوبة في الاله ، فاما أن لا يزيد أحدهما على الآخر بأمور اخرى زائدة على الالهية ، فحينئذ لا يحصل التعدد لأن الامتياز لم يوجد ، واما أن يختلفا في بعض الامور الزائدة فعندئذ يحصل التركيب ، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وكل مركب ممكن محدث ، فالالهان محدثان ، ولما كان الاله قديما فقد بطل القول بتعدد الآلهة[3] .

وهذا الدليل يعود الى الكندي وعلى أساسه جرى كل من الفارابي وابن سينا[4] . ونجده أيضا عند ابن رشد في صورة أخرى وهي صورة اتحاد الالهين في الافعال اذ « ان اتحاد أفعالهما يجعلهما متحدين في كل شيء ، مما يؤدي الى استحالة القول بالتعدد »[5] .

---

(1) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٥٧ ـ ١٥٩ و « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » للدكتور محمود قاسم ص ٨٩ ـ ٩٠ .

(2) أسرار التنزيل ٤٥ ـ ب .

(3) الاشارة ٤٠ ـ أ و ب ومعالم اصول الدين ص ٧٠ ـ ٧١ .

(4) انظر مقدمة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة لرسائل الكندي الفلسفة ١/٨٠ .

(5) مقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة لابن رشد ص ٣٥ .

هـ ــ دليل « ليس عدد أولى من عدد » • وهو ان العالم محتاج الى المحدث والمحدث الواحد كاف ، فاذا قلنا ان هناك أكثر من محدث ثبت من الآلهة ما لا عدد يحصيه ، لأنه لا عدد أولى من عدد ، وليس وقوفنا عند اثنين بأولى من افتراض عدد آخر[1] •

هذا ما ذكره في أسرار التنزيل ، ولكنه في نهاية العقول عاب على المتكلمين استمساكهم بقاعدة « ليس عدد اولى من عدد » في الاستدلال على وحدانية الله[2] • ومن جهة اخرى فانهم لم يقدموا برهانا على امتناع وجود آلهة لا حصر لها •

و ــ دليل التفرد في الكمال : اننا نرى في هذا العالم ان كل من يشرك انسانا في عمله فهو ناقص بوجه ما : اما مالا أو خبرة أو قوة ، فاذا قسنا الشاهد على الغائب كان القول بوجود اله آخر مع الله شريك له في الالوهية ممتنعا ، لأن الشركة دليل النقص ، والنقص لا يناسب كمال الله المطلق[3] •

وأرى ان هذا الدليل أقرب الى افهام الناس من كل الادلة الفائتة ، وذلك لعدم تعقيده ، ولأنه مبني على واقع ملموس يمكن أن يهتدي اليه كل فرد دون مشقة • وهو قريب الشبه من الدليل الذي ارتضاه ابن رشد حين استخرج من قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » انه من المعلوم لو كان في مدينة واحدة ملكان لم يصلح أمر المدينة اللهم الا اذا قيل ان أحدهما يعمل والآخر عاطل ولكن العاطل لا يصلح أن يوصف بالالوهية ، وكذلك الامر بالنسبة لوحدانية الاله فلو كان هناك أكثر من اله لاختل الكون ، ولكنا نرى الكون منسقا فاذن لا يوجد أكثر من اله واحد[4] •

---

(١) أسرار التنزيل ٤٥ ــ أ ، ويراجع هذا الدليل عند ابن حزم (الفصل ٤٦/١) •

(٢) نهاية العقول ١٤/١ ــ ب •

(٣) اسرار التنزيل ٤٥ ــ ب •

(٤) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٥٥ وكتاب الدكتور محمود قاسم « الفيلسوف المفترى عليه ــ ابن رشد » ص ٩٢ •

ووجه الشبه بين الدليلين انهما اعتمدا على الواقع المشاهد ، غير ان دليل الرازي مبني على ان الشركة امارة على نفي الكمال ، ودليل ابن رشد مبني على أنها تؤدي الى الاختلال ٠

* * *

٢ ــ تنزيه الله عن كونه جوهرا أو جسما :

قالت النصارى ان الله تعالى جوهر[١] وخالفتهم في ذلك جماهير المسلمين[٢] ٠ فلنعرف أولا ما هو المقصود « بالجوهر » ثم نعرض رأي الفخر ٠

ذكر الفخر ان الجوهر يطلق على خمسة معان : المتحيز الذي لا ينقسم ، والموجود الغني عن المحل ، والماهية التي متى وجدت في الاعيان كانت

واتظر هذا الدليل عند الماتريدي الذي يسميه « دليل الخلق » (التوحيد ١١ ــ أ).

(١) وبعضهم كافسطين (المتوفى سنة ١٤٣٠ م) يذهب الى الاحتراز من تسميته تعالى جوهرا لئلا يذهب الفكر الى ان الله موضوع لصفات أو أعراض متمايزة عنه ، والاليق في نظره أن يقال« الذات » (انظر : تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ليوسف كرم ص ٢٧) . راجع مناقشة امام الحرمين للنصارى تسميتهم هذه (الارشاد ٤٦ ــ ٥١) .

(٢) راجع : الارشاد ، الموضع السابق ، والتمهيد للباقلاني (طبع مصر ص ٧٨ ــ ٧٩) والتعرف لاهل التصوف للكلاباذي ص ٣٤ والمواقف للعضد الايجي ٢٦/٨ .

أما ابن سينا فلا يمنع ان يقال : الله جوهر ويراد به حينئذ الوجود المحض مسلوبا عنه الكون في الموضوع (الهيات الشفاء ٣٦٧/٢) . ويعزو الشهرستاني والرازي الى محمد بن كرام شيخ الكرامية انه اطلق على الله اسم الجوهر (الملل والنحل ٩٩/١) (واعتقادات ص ٦٧) ولعل ابن كرام يقصد بالجوهر الجسم لأن الجسم ايضا جوهر قابل للابعاد الثلاثة (التعريفات للجرجاني . ط . مصر سنة ١٩٣٨ م ص ٦٧) اما ابن تيمية فلا يحكم فيه بنفي ولا اثبات لانه لم يرد في كتاب ولا سنة ولا اثر عن الصحابة والتابعين (تفسير سورة الاخلاص ص ٦٢ و ٦٨) .

لا في موضوع ، والقابل للصفة ، والذات القابلة لتوارد الصفات[1] .

ويفرق الرازي ــ كما يفرق امام الحرمين ــ بين اطلاق الجوهر على الله من حيث اللفظ واطلاقه عليه من حيث المعنى . أما من حيث اللفظ فلا يصح اطلاق « الجوهر » على الله لأن أسماء الله تعالى توقيفية[2] ، تماما كما يقول امام الحرمين[3] .

ولكنه من حيث المعنى يفصل فيقول : لا يصح اطلاق المعنى الاول لأن الباري منزه عن الحيز والمكان ، كما سيأتي ، ولكن لا مانع من اثبات المعنى الثاني ــ في نظره ــ وهو في هــذا يقول : « وأحق الاشياء بأن يكون جوهرا بهــذا التفسير هو الله تعالى »[4] ، ويتوقف في المعنى الثالث لأن اثباته ونفيه مبنيان على الاختلاف في أن وجود الله هل هو زائد على الماهية أم انه نفس الماهية ، فمن مال الى انه زائد عليها ذهب الى ان هذا المعنى ثابت لله ، ومن مال الى عكس ذلك فقد منعه ، ونحن نعلم ان كلمة الرازي في الوجود والماهية قد اختلفت ، فموقفه ههنا تابع لموقفه هناك ، ويصرح الرازي في كل كتبه التي يذكر فيها المعنى الرابع بأنه ثابت في حق الله تعالى ، وذلك استنادا منه الى ان صفات الله معان زائدة على ذاته قائمة فيه ، فمن الواضح اذن أنه حين يقول في بعض مؤلفاته : انا لا نعلم من الله الا السلوب والاضافات ، يجب أن لا يكون قائلا بهذا المعنى ، أما المعنى الخامس والاخير فقد أثبته في المباحث المشرقية والملخص ، ولكنه نفاه في آخر كتبه « المطالب العالية » محتجا بأن الله تعالى لا يقبل الحوادث ومن ثم فلا يصح أن يكون جوهرا بهذا المفهوم ، وهذا متابعة منه لجمهور الفلاسفة والمتكلمين الذين

---

(١) ذكر الرازي في الخمسين المعنى الثاني فقط (ص ٣٥١) وفي المعالم في أصول الدين (ص ٣١) المعنيين الاول والثاني وفي الملخص (١٧١ ــ أ) والمباحث المشرقية (٤٥٩/٢ ــ ٤٦٤) المعاني الاربعة الاخيرة ، وفي المطالب العالية : الاول والثاني والثالث والخامس (١٨٤/١ ــ ١٨٥) .

(٢) الخمسين ص ٣٥٤ .

(٣) الارشاد ص ٤٧ .

(٤) المطالب العالية ١٨٤/١ .

يمنعون من حيث المبدأ أن يحل في الله تعالى حوادث ، والا فهو في نفس « المطالب العالية » ــ وقبل قوله ههنا بقليل ــ يعلن ان توارد الحوادث على الله مما يلزم أكثر الطوائف ، وان أنكروه لسانا وهو من القائلين به في بعض الصور[1] ، وهذا الاختلاف بين قوليه مبعثه التزامه وعدم التزامه بمبدأ الفصل بين عالمي الغيب والشهادة ، ومبدأ الجمع بين التشبيه والتنزيه.

تنزيه الله عن الجسمية :

هذه المسألة ــ والمسألة التي تليها أي تنزيه الله تبارك وتعالى عن المكان والجهة ــ من المسائل التي كان فيها اختلاف المسلمين حادا وعميقا ، وكان لهما أثر بين في حياة الرازي العلمية والشخصية : وخصومه في هاتين المسألتين هم الكرامية والحنابلة الذين ألف في الرد عليهم وفي تنزيه الله عن مشابهة الخلق كتاب « أساس التقديس » ــ الذي رد عليه ابن تيمية في كتاب ضخم ــ وقد كان له معهم جدال ومناقشات لم تنطفىء نارها الا حينما دس اه الكرامية السم ــ على ما قيل ــ .

والادلة على نفي المكان تصلح أيضا للتدليل على نفي الجوهرية والجسمية عن الله عز وجل « لأن المتحيز : ان كان منقسما فهو الجسم ، وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد »[2] ، ومن أجل هذا فان الفخر غالبا ما يأتي ببحثي التنزيه عن الجسمية والمكان ، على التعاقب ، أو يستغني بنفي المكان والجهة لتنتفي الجوهرية والجسمية ضمنا . ولنترك الآن مسألة المكان والجهة الى بحث تالٍ ، ونبدأ ببحث الجسمية .

اختلف الناس قبل الاسلام في التجسيم ، فاليهود على وجه العموم مشبهة مجسمة[3] ، وكذلك النصارى لأنهم قالوا بحلول الاله في جسد

---

(١) المطالب العالية ١/١٨١ ، وانظر ما تقدم في الفقرة المخصصة لوقوع التغير في الصفات .

(٢) أساس التقديس ص ٣٢ .

(٣) تبصرة الادلة ٧٠ ــ ب والتمهيد لابي المعين النسفي ٣ ــ أ والمواقف للعضد ٨/١٩ .

المسيح ، وأيضا المانويون[1] وأصحاب الرواق[2] قائلون بالتجسيم ، بينما ذهب كثير من فلاسفة اليونان ، وبخاصة أفلوطين الى تنزيه الله عن الجسمية .

وفي الاسلام بعد أن كان الناس في الصدر الاول منزهة[3] اذا بهم بعد ذلك فريقــان : فريق شبهوا الله ومالوا الى التجسيم ، وهــم طوائف من الشيعة[4] والكرامية[5] والحنابلة[6] ، وفريق نزه الله عن الاجسام ومنهم بشر المريسي[7] والمعتزلة[8] والاشعرية[9]

---

(١) تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ـ يوسف كرم ـ ص ١٦ .

(٢) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥٣ .

(٣) انظر مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الادلة ص ٣٧ .

(٤) كهشام بن الحكم وهشام الجواليقي (مقالات الاسلاميين ١/١٠٢ وتبصرة الادلة ٧٠ ـ ب والتمهيد للنسفي ٣ ـ أ وابكار الافكار للآمدي ١٤٠ ـ ب والحور العين لابي سعيد نشوان الحميري (مكتبة الخانجي بمصر ١٩٤٨ م ص ١٤٩) وأصحاب المغيرة بن سلمان العجلي (ابكار الافكار ١٤٠ ـ أ) ، وقد روي عن هشام بن الحكم انه كان يقصد بالجسم انه الموجود (مقالات ١/٢٥٧ وتبصرة الادلة ورقة ٧٠ ـ ٧١) وراجع بالاضافة الى ما سبق ، الانتصار للخياط ص ٨٠ . اما الشيعة الامامية فينفون التجسيم (انظر ، عقائد الامامية ـ محمد رضا المظفر ص ١٣) .

(٥) التبصير في الدين ص ١٠٧ ، والفرق بين الفرق ص ٢٠٣ ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٧ والارشاد ص ٤٣ والملل والنحل ١/١٠٠ ، وقد كانت طائفة منهم تقول ، انا نعني بالجسم الموجود او القائم بذاته (انظر المصدرين الاخيرين والمواقف ٨/٢٥) .

(٦) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٧١ والتمهيد للنسفي ٣ ـ أ .

(٧) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص ٢١ .

(٨) المجموع المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ١١٧ ـ ١١٨ والانتصار للخياط ص ٨٠ و ١٠٦ والفيلسوف المفترى عليه ص ١١٥ ومقدمة الاستاذ الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٧٦ .

(٩) اللمع للاشعري ص ٢٣ ـ ٢٤ والارشاد للجويني ص ٤٢ ـ ٤٤ والتمهيد للباقلاني (طبع بيروت) ص ١٩١ وما بعدها والتبصير في الدين للاسفرايني ص ١٤١ والاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١ والجام العوام عن علم الكلام للغزالي ص ٦ ـ ٧ ، والمواقف ٨/٢٠ . والاشعري بالرغم من تصريحه بنفي

وابن حزم[1] ؛ أما ابن رشد فيرى ان القرآن لم يصرح بنفي الجسمية ـ رغم ان الله منزه عنها ـ لأن نفيها قد يفسد عقائد العامة ؛ اذ العامي لا يمكنه أن يفهم أن الله ليس بجسم ، وهو الذي يقرأ في القرآن ان الله سيراه المؤمنون يوم القيامة ، وانه في السماء ، الى غير ذلك من الظواهر ، ولذا فهو ينتقد المعتزلة والاشعرية لأنهم صرحوا بنفي الجسمية للجمهور وحاولوا اثبات ذلك بالبراهين[2] .

ولقد كان في موقف ابن تيمية شيء من الاضطراب ، فهو في رده على « أساس التقديس » للرازي يدعى انه « ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا كلام أحد من أصحابه والتابعين ولا الاكابر من أتباع التابعين من ذم المشبهة وذم التشبيه ونفى مذهب التشبيه ونحو ذلك ، وانما الذي اشتهر من ذم هذا من جهة الجهمية »[3] ، الا انه لا يلبث أن يترك موقفه هذا ويتراجع عنه ليعلن ان في اثبات الجسمية وما شابهها من المكان والجوهر مما « لم يأت في كتاب ولا سنة ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين لهم باحسان وسائر أئمة المسلمين التكلم بها في حق الله تعالى لا بنفي ولا باثبات »[4]

الجسمية في « اللمع » الا انه أقرب الى التجسيم لاثباته اليد والوجه والاستواء والنزول من السماء دون تأويل (الابانة ص ٩ و ٣٣ وما بعدها والمقالات ٣٢٣/١ ، وراجع مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٧٧ ـ ٨٠) .

(١) التمهيد في اصول الدين لابي المعين النسفي الماتريدي ٣ ـ أ .

(٢) التعرف لاهل التصوف للكلاباذي ص ٣٤ .

(٣) الفصل لابن حزم ٢٤٩/٢ .

(٤) مناهج الادلة ص ١٧٠ ـ ١٧٦ وبخاصة ص ١٧٥ وفصل المقال ص ١٧ ـ ٢٣ لابن رشد ، ومقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٨٢ وكتابه « الفيلسوف المفترى عليه » ص ١١٣ ـ ١١٧ .

(٥) نقلا عن تعليق الشيخ زاهد الكوثري على التبصير في الدين للاسفرايني هامش ص ١٣٩ .

(٦) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٦٨ ونص نقله الكوثري : هامش ص ١٤١ وتابعه في ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية (مختصر الصواعق المرسلة ص ١١٢ ـ ١١٣) .

فهو ههنا يرى اذن التوقف في اطلاق مثل هذه الالفاظ لأنها من جهة لم ترد في القرآن والحديث وكلام السلف ، ولأنها من جهة اخرى تحتمل الحق والباطل فاطلاقها اطلاق لحق وباطل ونفيها نفي لحق وباطل ، كما يقول في موضع آخر[1] . الا انا نراه في « الرسالة المدنية » قد نزه الله تنزيها قاطعا عن الجسمية وكفر كل من يقول بالتجسيم : فهاهو ذا يصرح بأن اكثر اهل السنة من اصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة »[2] وبأن « هؤلاء الآيات (كقوله تعالى : قل هو الله أحد ، وقوله : ليس كمثله شيء) ، انما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه »[3] .

واذا كانت أكثر طوائف المسلمين تنزه الله عن الجسمية فما موقفها من أصحاب الطائفة الاخرى الذين يقولون ان الله جسم ؟ لقد وجدت بعض المنزهة يقطعون بتكفير[4] المجسمة ـ بينما بعضهم الآخر يحاول أن يجد لهم عذرا . فقد كفرهم بعض المعتزلة[5] والماتريدية[6] والاشعرية[7] ، أما الاشعري نفسه فقد نقل الرازي مذهبه بهذه الصيغة « قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله في أول كتاب مقالات الاسلاميين : اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم » ثم عقب الفخر

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٢ .

(٢) الرسالة المدنية لابن تيمية ص ٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢ .

(٤) المشهور من تعريف الكفر هو التكذيب او تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء جاء به (انظر : العالم والمتعلم لابي حنيفة النعمان ، ص ٦٢ من المخطوط ١٤٧ مجاميع عقائد تيمور . والتمهيد للنسفي ٢٦ ـ أ وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ١٩ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١١١ ونهاية العقول للرازي ٢/٢٠٩ ـ أ) .

(٥) انظر الخياط في الانتصار ص ١٠٦ ، والقاضي عبد الجبار في المجموع المحيط بالتكليف ص ١١٧ ـ ١١٨ .

(٦) كما نقل ابو المعين النسفي في « تبصرة الادلة » ٧٦ ـ ب .

(٧) كما قال البغدادي في « اصول الدين » ص ٣٣٧ .

على هذا بقوله : « فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الاصحاب ؛ ومن الاصحاب من كفر المخالف ... والذي نختاره الا نكفر أحدا من أهل القبلة »[1] . والواقع ان العبارة التي نقلها الرازي عن الاشعري موجودة فعلا في « المقالات » الا ان هذا لا يعني — في نظري — ان الاشعري لا يكفر أحدا من المسلمين ، بل كان يقصد ان الكل يجمعهم اسم الاسلام من حيث الظاهر ، وقد جعل من هذا مقدمة لكي يدخل في كتاب « مقالات الاسلاميين » كل من ينتسب الى الاسلام ويبحث آراءهم واختلافاتهم على الشمول والاحاطة ، والا فهل من المعقول أن يقول الاشعري ان أحمد بن حائط[2] ليس بكافر ، مع انه كان يقول بإلهين أحدهما قديم وهو الله ، والثاني محدث وهو المسيح ؟ ان الاشعري نفسه يقول : « وان من قال بخلق القرآن فهو كافر »[3] . والحق ان أبا الحسن كان لا يكفر أحدا من أهل القبلة الذين يرتكبون الذنوب كالزنا والسرقة وشرب الخمر[4] ، لا المخالفين في أمور العقيدة الذين قد صرح بتكفير بعضهم كالمعتزلة ، بسبب اختلافه معهم وانشقاقه عنهم ، أما ما عداهم فلم يؤثر عنه بشأنهم — كما أعتقد — تكفيرا أو لا تكفيرا ، لأنه لم يصطدم بهم الاصطدام العنيف الذي كان بينه وبين المعتزلة .

والغزالي وان كان في الاغلب ، لا يكفر أحدا من المسلمين الا الفلاسفة ويرى من الاولى أن لا نكفر متأولا ، اذ التكفير خطر والسكوت لا خطر فيه[5] — الا انه كفر المجسمة على وجه الخصوص ، فقد قال في إلجام العوام : « فان خطر بباله ان الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم ، وان كل جسم فهو مخلوق ، وعبادة المخلوق كفر وعبادة الصنم كفر لأنه

---

(١) نهاية العقول للرازي ٢/٢١٠ .

(٢) المعتزلي المتوفى سنة ٢٣٢ هـ .

(٣) الابانة للاشعري ص ١٠ .

(٤) المصدر السابق . نفس الموضع ، ومقالات الاسلاميين ٣٢٢/1 .

(٥) فيصل التفرقة ص ٥٣ و ٥٦ والاقتصاد في الاعتقاد ص ١١١ — ١١٢ والمنقذ من الضلال ص ٦٤ وتهافت الفلاسفة ص ٢٩٣ .

مخلوق ، وكان مخلوقا لانه جسم ، فمن عبد جسما فهو كافر باجماع الائمة السلف منهم والخلف ، سواء كان ذلك الجسم كثيفا كالجبال الصم الصلاب ، أو لطيفا كالهواء والماء ، وسواء كان مظلما كالارض أو مشرقا كالشمس والقمر ... »[1] .

وابن رشد يرى ان على أهل البرهان أن يعتقدوا بتنزيه الله عن الجسمية ، ومن قبل منهم اللفظ على ظاهره فهو كافر ، ومن صرح بهذه التأويلات لغير أهلها فهو كافر ، أما غير أهل البرهان فاخراجهم اللفظ عن ظاهره كفر أو بدعة[2] .

والذي دعا بعض العلماء ــ كما رأينا عند الغزالي ــ الى ان يكفروا المجسمة هو ان من اعتقد بأن الله جسم ــ مع ان الله منزه عن الجسمية ــ فقد عبد غير الله ومن عبد غير الله فهو كافر .

الا أن من المتكلمين من اعتدل فقال : ان هؤلاء المجسمة ليسوا بكفرة لأنهم عندما عبدوا الله واعتقدوا أنه جسم ، فانهم لم يقصدوا بعبادتهم الا الله الذي فطر السموات والأرض ، اما عابد الصنم فلم يقصد الله بعبادته . والى هذا ذهب سيف الدين الآمدي[3] والمقبلي صاحب العلم الشامخ[4] وكذلك عز الدين بن عبد السلام الذي كان يقول : « ان الله قد عفا عن المجسمة اعتقاد التجسيم لغلبته على الطباع »[5] والعضد الأيجي الذي لا يكفرهم ، بل يكتفي بالقول انهم مبتدعون[6] ، وابن حزم الذي يقول : « ... ذهبت طائفة الى أنه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في في اعتقاد او فتيا ، وان كل من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى انه الحق فانه مأجور على كل

(١) الجام العوام عن علم الكلام ص ٦ ــ ٧ .

(٢) فصل المقال لابن رشد ص ١٧ و ٢٣ .

(٣) أبكار الافكار للآمدي ١٤٨ ــ ١ .

(٤) العلم الشامخ للمقبلي ص ١٣٩ .

(٥) المصدر السابق ص ١٣٨ .

(٦) العقائد العضدية ص ٢١٠ .

حال : ان أصاب الحق فأجران وان أخطأ فأجر واحد ؛ وهذا قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي رضي الله عنهم جميعهم ، وهو قول كل من عرفنا له قولا في هذه المسألة من الصحابة رضي الله عنهم »[1] .

* * *

والآن ماذا يقول الرازي ؟

في الواقع ان للرازي ــ ازاء هذه المشكلة ــ مرحلتين : مرحلة اتجه فيها نظر المتكلمين ، ومرحلة ثانية تلت الاولى ، وقد اتجه فيها الى القرآن ، وبقدر ما يختلف أسلوب الجدل الكلامي عن أسلوب القرآن في طرق التدليل على العقائد الدينية ، تختلف أيضا هاتان المرحلتان .

المرحلة الاولى :

كان ابو عبد الله في غالبية كتبه يعلن ــ كما يعلن الأشعرية والمعتزلة ــ ان الباري جل وعلا منزه عن ان يكون جسما ، وطريقته في عرض هذا الرأي لم تقتصر على تأليف الكتب ، بل تعدتها الى مناقشات علنية حادة كان يعقدها مع الكرامية المجسمة ، ثم تثور ثائرة علماء الكرامية أثناء النقاش ويتحمس لهم أتباعهم من العامة ، وتكون النتيجة أن يخرج الرازي من بعض المدن أكثر من مرة ، ولعل هذه المعاملة من جانبهم قد أثرت في موقف الرازي من مبدأ التجسيم كله . فقد كان في نهاية العقول ــ وهو كتاب متقدم نوعا ما ــ من أشد الناس نكيرا على الذين يتراشقون بالتكفير . بل كان يرد على الذين كفروا أهل التجسيم ــ بأن مثل هذه المسألة مما لا يتوقف عليه صحة الدين لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يطالب أحدا بمعرفتها ولم يباحثهم فيها[2] ، وأن المجسم ليس بكافر ــ وان كان جاهلا بحق الله لأنه جسمه ــ ذلك أن المشبه ، وان عبد غير الله ، اذ الجسم غير الله ، فانه يقصد أن يعبد الله تعالى

---

(١) الفصل لابن حزم ٣/٢٤٧ .

(٢) نهاية العقول ٢/٢١٠ .

لا غيره[1] • والرازي ــ في هذا ينحو نحو المعتدلين من المتكلمين خصوصا معاصريه كابن عبد السلام وسيف الدين الآمدي •

الا أنا نراه ــ بعد ذلك في أساس التقديس[2] ومواضع من التفسير الكبير ــ قد ترك ذلك الرأي المعتدل وقال : « ان الدليل قد دل على أن من قال ان الاله جسم فهو منكر لله تعالى ، وذلك لأن اله العالم موجود وليس بجسم ولا حال في الجسم ، فاذا أنكر الجسم هذا الموجود فقد أنكر ذات الاله تعالى ، فالخلاف بين المجسم والموحد ليس في الصفة ، بل في الذات ، فصح أن المجسم لا يؤمن بالله »[3] وهذه ــ كما هو واضح ــ حجة أولئك الذين قطعوا بتكفير المجسمة •

وفي رأيي أن التكفير منزلق خطر والامساك عن رمي هذه التهمة لا خطر فيه ــ كما يقول الغزالي من حيث المبدأ ــ واني على الرغم من اعتقادي بتنزيه الله التنزيه الكامل المطلق وأنه « ليس كمثله شيء » فاني لا أحب أن أرمي مسلما اجتهد أو وقف عند ظاهر النصوص ، وكان رائده الاخلاص والايمان •

ومهما يكن من شيء فالأدلة التي يسوقها ابن الخطيب على التنزيه[4] :

ادلة سمعية : وهي ما يستدل به نفاة الجسمية[5] من القرآن والسنة مثل قوله تعالى : « والله الغني وأنتم الفقراء » وقوله : « الله لا اله الا هو الحي القيوم » وقوله : « ليس كمثله شيء » •

---

(١) نهاية العقول ٢/٢١٤ •

(٢) أساس التقديس ص ١٩٦ ــ ١٩٧ •

(٣) التفسير الكبير ٢٩/١٦ •

(٤) انظر : أساس التقديس ص ١٦ ــ ٤٥ ، والخمسين في اصول الدين ص ٣٤٩ ــ ٣٥١ ، ونهاية العقول ٢/٣٨ ــ ب الى ٤٠ ب ، ومعالم اصول الدين ص ٢٩ ــ ٣٠ والمطالب العالية ١/١٤٠ ــ ١٤٥ •

(٥) قال ابن تيمية : ان التاويلات التي ذكرها الرازي في اساس التقديس هي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي •
(مجموعة الرسائل الكبرى ــ العقيدة الحموية ــ ١/٤٢٦) •

وادلة عقلية : لا تخرج ــ بعد تهذيبها ــ عن دليلين :

الاول : مبني على أن الأجسام متماثلة ، فما يصح على أحدها يصح على الآخر ،ويتفرع على هذا المبدأ أن الأجسام محدثة فيكون الله محدثا ، لو كان جسما ، وان اختصاص الاجسام بصفاتها من الامور الممكنة التي تحتاج الى مخصص ، ولو كان الله جسما لوجب افتقاره في حصول صفاته الممكنة ــ كالقدرة والعلم ــ الى فاعل آخر ، وان الله تعالى : ان لم يخالف الاجسام بشيء كان كسائر المحدثات ، وان خالفها كان مركبا لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وان كل جسم فهو مشار اليه ، وكل مشار اليه منقسم لأن يمينه غير شماله وفوقه غير تحته ، وكل منقسم مركب ، وكل مركب ممكن لأنه محتاج الى كل واحد من أجزائه ، والممكن لا يكون قديما ، ولكن الله قديم فهو ليس بجسم .

الثاني : وهو مبني على مذهب الأ عري [1] في عدم اشتراط البنية

---

(١) نقل الفخر هذا المذهب عن الاشعري هكذا : « قال الاشعري كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة ، وهذا يقتضي ان يكون هذا البدن مركبا من اشياء كثيرة ، وكل واحد منها عالم قادر حي » (أساس التقديس ص ٤٠) الا اني ــ في الواقع ــ لم اجد ابا الحسن قد صرح بهذا المذهب ، بل اني وجدته يعزو قريبا من هذا القول الى ابي الحسين الصالحي واتباعه ، وهذا نص كلامه في المقالات : « فقال قائلون : يجوز على الواحد من الجواهر ، ما يجوز على جميعها من الاعراض : من الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر ، واجازوا حلول ذلك أجمع في الجزء الذي لا يتجزأ اذا كان منفردا . . والقائلون بهذا القول أصحاب أبي الحسين الصالحي (المعتزلي) ، وكان ابو الحسين يذهب الى هذا القول » (مقالات الاسلاميين ١/١٠) والذي نستفيده من هذا النص ان هذا المذهب موجود قبل الاشعري من جهة ، وان الاشعري ــ في مقالات الاسلاميين ــ لم يقف منه موقفا محددا بل عرضه عرضا ، من جهة أخرى ، وان هذا المذهب « يجوز » حلول هذه الصفات في الجوهر الفرد لا « يقطع » بحلول كافة هذه الصفات في الجزء الواحد من الجسم الانساني ــ كما هي رواية الرازي ، والا لم يعد فرق بين هذا المذهب ومذهب اتباع داروين الالحاديين التطوريين ــ وخاصة هيكل ــ الذين يذهبون الى ان الذرات موصوفة بالقدرة والادراك والحياة ، فالمادة عندهم حية (انظر : كتاب الدكتور محمود

الجسمية للاتصاف بالصفات ، فقد يتصف الجوهر الفرد بالحياة والسمع والعلم ، وطريقة احتجاج الفخر استنادا الى هذا المبدأ — هي انه لو كان الله جسما متألفا من الاجزاء لكانت العالمية أو القادرية الثابتة لبعض الاجزاء مغايرة للعالمية والقادرية الثابتة للاجزاء الاخرى ، لامتناع حصول الصفة الواحدة بالعدد في ذاتين ، فيكون كل جزء من الله عالما قادرا فتتعدد الآلهة آنئذ .

هذان هما الدليلان اللذان دار عليهما كلام الرازي في نفي التجسيم والدليل الأول هو الدليل المشهور المبسوط الموسع ، أما الثاني فهو دليل ثانوي وفيما أرى أن استدلال الفخر بهما كان استدلالا غير جيد . اذ الأول مرتكز على تماثل الاجسام في الجسمية أي أن الأجسام جميعها سواء الحاضر منها والغائب عنا متماثلة في الأحكام ، فما ينطبق على أحدها ينطبق على الآخر ، وهذه دعوى من غير برهان ، اذ ما يدرينا أن الأجسام العالية تماثل الاجسام الدنيا ؟ أليس الرازي نفسه قد أعلن عدم تسليمه بقاعدة تماثل الأجسام في ثلاثة كتب

قاسم « عن جمال الدين الافغاني — حياته وفلسفته » ص ٢١٠ — ٢١١ ، ونصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء لارنست هيكل ص ٩٩) . وأيا كان الامر فاني لا استطيع ان اجزم بأن ابا الحسن لم يقل بما نقل عنه الرازي ، ذلك لاني وجدت بعض قدماء الاشاعرة قد صرحوا بأنهم يأخذون بمذهب الصالحي واتباعه ، حتى ان البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ) ينص على اسم الاشعري ، وذلك حين يقول : « ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والارادة والقدرة في الشيء عندنا شرط غير وجود الحياة في محله ، ويصح عندنا وجود الحياة في الجوهر الواحد . وكل ما صح وجود الحياة فيه صح وجود العلم والقوة والارادة والادراكات فيه ، وانما اختلف أصحابنا في كون الحياة شرطا في وجود الكلام فيما ليس بحي ، فاشترطها الاشعري فيه ، واجاز القلانسي وجود الكلام لما ليس بحي » (أصول الدين للبغدادي ص ٢٨ — ٢٩) . وامام الحرمين يعرف العرض بأنه : « هو المعنى القائم بالجوهر كالالوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والارادة والقدرة القائمة بالجوهر » (الارشاد ص ١٧) ويقول : « اذا ثبت الادراك وتقرر عدم افتقاره الى بنية وجواز قيامه بالجوهر الفرد ... » (المصدر السابق ص ١٦٨) .

فلسفية : أحدها قديم والثاني متوسط والثالث من أواخر كتبه ؟ [1] أليس للمجسم أن يقول مثلا اني أعامل « الجسم » هنا معاملة المشترك اللفظي « كالوجود » عند الأشعري ، فلا اشتراك بين الله والأجسام الا في اللفظ ؟

والدليل الثاني غير ملزم لأن الأساس الذي بني عليه غير مسلم به عند الكثيرين ، فهؤلاء شيوخ المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وابنه أبي هاشم يشترطون لقيام الحياة والقدرة والسمع والبصر الى غير ذلك ، أن تكون هناك « بنية » لا جوهر فرد [2] . ثم هل من المعقول أن يكون كل جزء من أجزاء جسم الانسان قد اتصف بالقدرة والعلم والسمع والبصر ؟

اني لأعتقد ــ اعتقادا جازما ــ ان قوله تعالى « ليس كمثله شيء » انفع بكثير من مثل هذه الأدلة ، وأدخل في القلوب من تفريعات المتكلمة . ألا يكفينا أن نرد على المجسمة بان لفظ الجسم لا يطلق على الله لان أسماء الله موقوفة ، وان كل ما تتصوره من ذات فهو خلاف ذلك لأنه « ليس كمثله شيء ؟ » فلا يصح أن نتصوره جسما .

لقد شعر الرازي أن ذات الله وصفاته خارجة عن دائرة التصورات العقلية ولذا فهو يتمسك في أواخر حياته بما في القرآن ، وهذه هي :

المرحلة الثانية :

لمست بذور هذه المرحلة في تفسيره لسورة الفاتحة ، فهو حين فسر قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم » قال : ان هذه الآية تقرر مبدأ عاما هو البعد عن طرفي الافراط والتفريط ، ومن تطبيقاته أن من توغل في التنزيه فقد وقع في التعطيل ونفي الصفات ، ومن توغل في الاثبات فقد وقع في التشبيه والتجسيم ، والصراط المستقيم يقتضي الاقرار بأن كل أنواع هذه الآيات

---

(١) وهي على التوالي : المباحث المشرقية ٤٧/٢ ــ ٤٨ وشرح الاشارات ٢١/١ وشرح عيون الحكمة ١٥٨ ــ أ ب .

(٢) مقالات الاسلامين للاشعري ١١/١ الملل والنحل للشهرستاني ٧٤/١ .

من عند الله دون تشبيه أو تجسيم[1] . ويظهر ميل الرازي الى طريقة القرآن واضحا جليا في كتاب « أقسام اللذات » و « الوصية » اذ يرى أن القرآن قد جمع بين آيات التنزيه والاثبات ، وما علينا نحن الا « المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل » [2] . وهذا يذكرنا بمذهب ابن رشد من الجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه ومن عدم الدخول في التفريعات ، مع اعتقاده بأنه تعالى منزه عن الجسمية .

٣ ـ تنزيه الله عن المكان والجهة :

اختلف المسلمون : هل لله تعالى مكان معين وجهة معينة ؟ أو بعبارة أخرى ، هل الله على العرش علوا ماديا وهل هو في جهة السماء ؟ أم أن الله منزه عن هذا ؟

نفت المعتزلة أن يكون الله تعالى في جهة وأنه على العرش علوا ماديا ، وأولت كل الآيات المشعرة بالجهة من مثل قوله تعالى : « أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض » وقوله : « ثم استوى على العرش » . فالله سبحانه كما أنه في السماء فهو في الارض وهو معنا أينما كنا ، وان الاستواء انما هو الاستيلاء والقدرة والغلبة . ثم اختلفت اطلاقاتهم بعد ذلك بين القول ان الله تعالى في كل مكان ، والقول بأنه لا في مكان ، وقد لخص الأشعري قولهم تلخيصا طيبا في مقالات الاسلاميين ، فقال : « اختلفت المعتزلة في ذلك (أي المكان) فقال قائلون : الباري بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة ، أبو الهذيل والجعفران والاسكافي ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي . وقال قائلون : الباري تعالى لا في مكان بل هو على ما لا يزال عليه ، وهو قول هشام الفوطي وعبـاد بن سليمان وأبي زفر وغيرهم من المعتزلة »[3] ، الا أن أبا الحسن

---

(١) التفسير الكبير ١/١٨٣ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن قيم الجوزية ص ١٢٠ ـ ١٢١ حيث النص المنقول عن كتاب الرازي « اقسام اللذات » .

(٣) مقالات الاسلاميين للاشعري ١/٢١٧ ـ ٢١٨ .

لم يلبث أن اتهمهم في كتاب « الابانة » بالحلول اذ يقول : « وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية ان الله عز وجل في كل مكان ، فلزمهم انه في بطن مريم وفي الحشوش والاخلية ، وهذا خلاف الدين ، تعالى الله عن قولهم »[1] ، مع أنه قال في « المقالات » انهم (أو جمهورهم) يقصدون بقولهم ان الله في كل مكان ــ أنه مدبر لكل مكان وان تدبيره في كل مكان . والحق أن المعتزلة أبعد ما يكونون عن الحلول والتجسيم ، ولكنه الجدل ! ![2] .

وكان أبو حنيفة النعمان يقول ان الله تعالى لا تحويه الجهات الست كما يروي عنه الطحاوي[3] ، وقد نهج هذا المنهج أيضا أبو منصور الماتريدي الحنفي فذهب الى أن الله منزه عن المكان والجهة[4] ، واما الآيات الموهمة للجهة والمكان كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » فالواجب الايمان بها دون محاولة تأويلها[5] . وأجاب عن رفع الأيدي الى السماء ــ وهو مما يحتج به الذين يقولون ان الله في السماء[6] ــ بأن السماء قبلة الدعاء ، كما أن الكعبة قبلة الصلوات ، وبأنها محل ومهبط الوحي وأصول بركات الدنيــا[7] .

---

(١) الابانة ــ للاشعري ص ٣٤ وانظر مثل هذه التهمة ايضا في كتاب : « التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع » لابي الحسين الملطي ص ٩٥ .

(٢) انظر مقدمة الاستاذ الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الادلة لابن رشد ص ٨١ .

(٣) « الاعتقاد في أصول الدين على مذهب ابي حنيفة النعمان » لابي جعفر الطحاوي ملحق بكتاب التمهيد للنسفي ص ٣٠ ــ ب .

(٤) كتاب التوحيد للماتريدي ٣٢ ــ ب وما بعدها و ٥١ ــ ب ، والتمهيد ٥ ــ أ وتبصرة الادلة لابي المعين النسفي الماتريدي ٩٦ ــ ب ، ومقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٨٠ ــ ٨٢ .

(٥) كتاب التوحيد للماتريدي ٣٥ ــ ب .

(٦) انظر : الاشعري في الابانة ٣٤ ، والدارمي في رده على بشر المريسي ص ٢٥ وابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة ص ٣٢١ .

(٧) التوحيد للماتريدي ٣٦ ــ ب الى ٣٧ ــ أ .

ومن نزه الله عن المكان والجهة أيضا بشر المريسي[1] ، والصوفية[2] ، والشيعة الامامية[3] .

وقالت المشبهة[4] والكرامية[5] والحنابلة[6] : ان الله في جهة معينة هي السماء وأن الله على العرش دون تأويل . وكان ابن تيمية يقول : ان الله سبحانه مستو على العرش استواء لا يشبه استواء الانسان على ظهور الفلك والأنعام وان المفهوم من أنه في السماء هو أنه في العلو فوق كل شيء وأنه غير مختص بالأجسام ولا حال فيها . « وليس في كتاب السنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباينه ولا مداخله »[7] .

أما ابن حزم فقد كان ينكر أن يكون الله في المكان[8] ، ولكنه قال من جهة أخرى : ان الجنة فوق السماء وان العرش فوق وسط الجنة وان العرش

---

(١) رد الدارمي على المريسي ص ٢١ و ٢٥ و ٨١ و ٩٥ و ١٠١ مثلا .

(٢) التعرف لاهل التصوف للكلاباذي ص ٣٤ .

(٣) شرح يوسف بن المطهر الحلي على تجريد الاعتقاد للطوسي ص ١٦٢ ، وعقائد الامامية لمحمد رضا المظفر ص ١٣ .

(٤) المواقف ١٩/٨ ومقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٧٥ .
ومن المشبهة طائفة من الشيعة هم أصحاب يونس بن عبد الرحمن الذين يزعمون ان الله على عرشه تحمله الملائكة ، وهو أقوى منها : كالكركي تحمله رجلاه مع انه أقوى منها (ابكار الافكار للآمدي ١٤٠ ـ ب) ومنهم أتباع هشام ابن الحكم الذي يرى ان الله في مكان هو العرش (مقالات الاسلاميين للاشعري ١٠٢/١) ومن المشبهة عثمان بن سعيد الدارمي الذي يقول ان الله « فوق العرش في هواء الآخرة حيث لا خلق معه هناك غيره ولا فوقه سماء ! » (انظر : رد الدارمي .. ص ٨١) .

(٥) الارشاد لامام الحرمين ص ٣٩ وتبصرة الادلة للنسفي ٩٦ ـ ب واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٦٧ والمواقف للايجي ١٩/٨ ومقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٧٥ .

(٦) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص ٣٢٠ وما بعدها .

(٧) الرسالة التدمرية ـ لابن تيمية ص ٥٢ و ٥٦ .

(٨) الفصل ـ لابن حزم ١٢٥/٢ .

منتهى الخلق ونهاية العالم ، وان « الرحمن على العرش استوى »[1] ، ومعنى هذا ابن حزم يفرق بين المكان والجهة فينفي الاول ويثبت الثانية . وكذلك قال ابن رشد ان الله في جهة السماء وليس في مكان لأن خارج العالم لا يوجد مكان[2] ، ولا يرى أستاذنا الدكتور محمود قاسم فائدة في التفرقة بين المكان والجهة ، هذا الى انه من الصعوبة البالغة قبول موجود غير جسمي في جهة معينة[3] .

أما الأشاعرة فقد حدث تطور في مذهبهم : فقد كان الأشعري يقول : ان الله تعالى في السماء مستو على العرش استواء حقيقيا ، ويرفض أن يؤول قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » بأن الاستواء هو الاستيلاء أو الغلبة[4] . الا ان اتباع ابي الحسن بدأوا بعد ذلك يتحولون عن مذهبه ، ويتمثل هذا التحول في الباقلاني الذي كان يذهب الى ان الله في السماء ومستو على العرش استواء لا يشبه استواء الخلق ، ويستشهد بقوله تعالى : « أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الأرض » وقوله : « الرحمن على العرش استوى » ورفض تأويل الاستواء بالاستيلاء والقدرة والقهر ، لأن الله كان قادرا قاهرا قبل خلق العرش . ولكن مع هذا ليس لله مكان ، فلا يقال : أين هو ، اذا كان دليل على الحدوث والتغير[5] .

ثم اذا بأئمة الأشعرية بعد ذلك يصرحون بنفي الجهة عن الله : فهذا أبو اسحق الاسفراييني يسأل بعض أتباع الكرامية : « هل يجوز أن يقال ان الله سبحانه وتعالى على العرش وأن العرش مكان له ؟ فقال : لا ، وأخرج

---

(۱) الفصل لابن حزم ۲/۹۸ ــ ۹۹ .

(۲) مناهج الادلة ــ لابن رشد ص ۱۷٦ ــ ۱۷۷ .

(۳) انظر نقد استاذنا الدكتور محمود قاسم لمذهب ابن رشد في مقدمته لمناهج الادلة ص ۸۲ ــ ۸۳ .

(٤) راجع راي الاشعري : في مقالات الاسلاميين ۱/۳۲۳ والابانة ص ۳۳ و ۳٤ و ۳٥ و ۳٦ و ۳۷ ومقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ۷۷ ــ ۷۹

(٥) راجع راي الباقلاني في كتابيه : التمهيد (طبع بيروت) ص ۲٦٠ و ۲٦۲ و ۲٦٤ والانصاف ص ۳۷ .

يديه ووضع احدى كفيه على الاخرى وقال : كون الشيء على الشيء خصه ، وكل مخصوص يتناهى ، والمتناهي لا يكون إلهـا ؛ لأنه يقتضي مخصصا ومنتهى »[1] . ويرفض أبو منصور البغدادي أن يكون الله في مكان واحد مكان ، وينكر أن يكون الاستواء بالمعنى الظاهر ، بل معناه هو : على الملك استوى : أي استوى الملك للاله ، والعرش هنا بمعنى الملك من قولهم ثل عرش فلان اذا ذهب ملكه »[2] . ويتابعه في هذا التأويل تلميذه أبو المظفر الاسفراييني ويعلن ان الله يستحيل أن يكون « مخصوصا بجهة من الجهات »[3] .

ثم جاء بعد هؤلاء امام الحرمين[4] ، فاقتدى بهم وقال : « من مذهب أهل الحق قاطبة ان الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات »[5] ، واذا سئل أبو المعالي : فلماذا ـ اذن ـ يرفع الناس أيديهم الى السماء عند الدعاء ؟ ـ قال : ان الله قد جعل السماء قبلة الدعاء كما جعل الكعبة قبلة الصلوات . بل يذهب الى أبعد من هذا فلا يسلم ان هناك اخبارا صحيحة تدل على رفع الأيدي الى السماء ، بل كل ما هنالك هو تشبث « السائل بعادات لو بحثنا عنها لاستندت الى العوام . وقد روي في صحيح الأحاديث ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى أعرابيا رافعا يديه نحو السماء ..

---

(١) التبصير في الدين لابي المظفر الاسفراييني ص ١٠٠ .

(٢) اصول الدين للبغدادي ص ٧٦ ـ ٧٨ .

(٣) التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٤٠ .

(٤) يقول ابن رشد : « واما هذه الصفة (اي الجهة) فلم يزل أهل الشريعة من اول الامر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الاشعرية ، كأبي المعالي ، ومن اقتدى به . . » (مناهج الادلة ص ١٧٦) . والواقع ان ابا المعالي (امام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ) لم يكن الا متابعا لأئمة الاشعرية بعد الباقلاني مثل ابي اسحق الاسفراييني المتوفى سنة ٤١٨ هـ أي قبل سنة من ولادة امام الحرمين) والبغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ وأبي المظفر المتوفى سنة ٤٧١ هـ .

(٥) الارشاد ص ٣٩ وراجع : الشامل في أصول الدين ٣٥٦/٢ والعقيدة النظامية ص ١٥ .

فزجره عن ذلك ، وكان صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الدعاء حيال صدره كاستطعام المسكين . هكذا قال ابن عباس ووائل بن حجر وابن مسعود رضي الله عنهم وغيرهم »[1] .

ولم يشذ الغزالي عن هذه السلسلة فمال الى ان الله ليس في مكان ولا جهة[2] الا أنه لم يكن يسمح بتأويل الظواهر الا للعلماء ، أما العامة فما عليهم الا أن يؤمنوا بها دون تأويل[3] .

ثم يأتي بعد ذلك علماء الكلام الاشعرية المشاهير كالشهرستاني والآمدي والأيجي والتفتازاني ، وكلهم ينزهون الله تبارك وتعالى عن الجهة والمكان[4].

* * *

وأمر الرازي في هذا البحث شبيه بأمره في البحث السابق ـ أي تنزيه الله عن الجسمية ـ . فقد مر في مرحلتين : الاولى كان فيها كأحد الاشعرية المتأخرين ، والثانية ـ هي العودة الى طريق القرآن من حيث **الجمع بين التنزيه والاثبات** والقول بأن الكل من عند الله دون اللجوء الى المجادلات والنزاع . وهذا ما كان عليه في « أقسام اللذات » وفي « وصيته » وهو الرأي الذي استقر عليه آخر حياته .

ولنعد الآن الى عرض كلامه في المرحلة الاولى التي استغرقت منه معظم عمره .

كان أبو عبد الله يرى ان الله تعالم لا مكان له ولا جهة ، وليس هو داخل

---

(١) الشامل ٣/٤٠٣ ـ ٤٠٤ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٠ ـ ٢٦ ، واحياء علوم الدين (قواعد العقائد) ١/١٠٦ ـ ١٠٧ والجام العوام عن علم الكلام ص ٩ و ١٧ .

(٣) الجام العوام ص ٤ ـ ٦ والاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٦ .

(٤) انظر : نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١١ وما بعدها ، وابكار الافكار للامدي ١٤٧ ـ أ والمواقف للايجي ٨/١٨ ، والمقاصد للتفتازاني ٢/٤٨ .

العالم ولا خارجه[1] . واذا صعب على الافهام البسيطة أن تدرك موجودا لا داخل العالم ولا خارجه ، فالفخر يقول : ان هذه الصعوبة انما نشأت عن تحكيم الخيال ، ولكن تحكيم الخيال في معرفة الله مرفوض ، والا لزم على المشبهة أن يقروا بأن الزمان قديم ، اذ الخيال لا يقبل تقدم شيء على شيء الا بالزمان ، الا ان المشبهة لا يقولون بقدم الزمان ، فاذا خالفوا حكم الوهم في الزمان فليخالفوه أيضا في المكان[2] . واذا عزلنا حكم الخيال لم نستبعد أن يوجد الله لا داخل العالم ولا خارجه ، خاصة وان الانسان من حيث هو انسان ــ أي الانسان المجرد ــ لا شكل له ولا قدر ولا حيز « فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس »[3] ، فاذا استطعنا أن نجرد من الانسان المحسوس انسانا غير محسوس ولا متمكن في مكان ، فكيف نستبعد أن يكون الله الذي لا تدركه حواسنا ميزها عن المكان والجهة ؟

والحجج التي ساقها الرازي في هــذا المجال ، منها سمعية هي نفس ما أولى به في الفقرة السابقة ، ومنها عقلية تنحصر فيما يلي :

١ ــ الموجودات في المكان اما جواهر فردة أو أجسام مركبــة ، والله سبحانه لا يجوز أن يكون جوهرا فردا اذ الاخير في غاية الصغر ، ولا يمكن أن يكون جسما مركبــا لأن كل مركب ممكن ، فاذن لا يصح أن يكون سبحانه في مكان .

٢ ــ لو كان الله متحيزا لكان متناهيا ، وكل متناه ممكن وكل ممكن

---

(١) انظر ــ الى جانب أساس التقديس ــ : الخمسين ص ٣٥٢ ــ ٣٥٦ والاربعين ص ١٠٧ ــ ١١٥ والتفسير ١٤/١٠١ ــ ١١٧ والمعالم في اصول الدين ص ٣٢ ــ ٣٣ والمطالب العالية ١/١٤٥ وما بعدها .

(٢) أساس التقديس ص ١٠ ــ ١١ وهو ما ذكره الشهرستاني ايضا في نهاية الاقدام ص ١١٢ .

(٣) أساس التقديس ص ٧ والاربعين ص ١٠٧ ، وواضح ان الرازي ههنا يقتبس أسلوب ابن سينا ، فقد وردت العبارة المحصورة بين القوسين في الاشارات والتنبيهات (٣/٤٣٦ ــ طبع دار المعارف) بصورة حرفية .

محدث ، ولكن الله سبحانه قديم فهو ليس بذي مكان . ويستدل الفخر على ان كل متحيز متناه بأن كل مقدار يقبل الزيادة والنقصان ، وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، ودليله على ان كل متناه ممكن وكل ممكن محدث ـ هو ان المتناهي يمكن أن يفترض انه أكبر أو أصغر ، فتقديره بقدره أمر ممكن يحتاج الى مرجح ، غير ان الترجيح لا يكون الا حال الحدوث وحال العدم ، وعلى كلا التقديرين فهو محدث ، اذن فكل ممكن محدث .

وقد يعرض هـذا الدليل على وجه آخر فيقول : لو كان الله في مكان وجهة : فاما أن يكون غير متناه من جميع الجوانب ـ بيد ان هذا مستحيل لعدم وجود بعد غير متناه ، لأن فرض البعد غير المتناهي لا يمكننا من اثبات تناهي العالم[1] ، ومن جهة اخرى فان القول بأن لله غير متناه في المكان من جميع الجوانب يقضي الى انه لا يخلو منه مكان ولا جهة ، فيخالط نجاسات

---

(١) يستدل الكندي على حدوث العالم بأن العالم متناه (انظر مقدمة الاستاذ الدكتور عبد الهادي ابو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ٦٢/١ وما بعدها) « والدليل يتلخص ـ كما يقول الدكتور ابو ريدة ـ في اننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض انه لا نهاية له بالفعل جزءا محدودا وفصلناه منه بالوهم ، كان الباقي اما متناهيا فيكون الكل متناهيا بحسب المقدمة التاسعة (وهي : الاعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية ») واما ان يكون لا متناهيا ، وفي هذه الحالة الاخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالوهم فان الحاصل من ذلك طبقا للمقدمة السادسة (وهي : اذا نقص من العظم شيء ، ثم رد اليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم اولا) هو الذي كان اولا ، اعني لا متناهيا . لكنه بعد اضافة الجزء المفصول اصبح اكبر قبل هذه الاضافة ، طبقا للمقدمة الرابعة والخامسة (وهما : اذا زيد على احد الاعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية ، واذا نقص من العظم شيء كان الباقي اقل مما كان قبل ان ينقص منه) واذن يكون اللامتناهي اكبر من اللامتناهي أو يكون الكل مثل الجزء وهذا تناقض .. واذن فلا بد ان يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيا ، وان يكون جرم العالم متناهيا تبعا لذلك » . (٧١/١) .

العالم وقاذوراته ، واما أن يكون متناهيا من بعض الجوانب وغير متناه من بعضها الآخر ، الا ان هذا مردود بما ذكر قبل قليل من امتناع بعد غير متناه ؛ وبأن الجانبين المتناهي واللامتناهي : ان كانا مختلفين في الحقيقة وقع التركيب في ذات الله ، وان كانت حقيقتهما واحدة أمكن أن يكون المتناهي لا متناهيا واللامتناهي متناهيا ، فيؤدي هذا الى الفصل والوصل في الذات الالهية ، والله منزه عن كلا الامرين •

واما أن يكون متناهيا من جميع الجوانب ، وعندئذ يكون محدثا بناء على ما قدمناه في أول هذا الدليل ، ويبنى على هذا أيضا امكان وجود جهات وأمكنة فوق الله فوقية مكانية ، فلا يكون الله فوق جميع الاشياء ـ مع ان الكرامية ومن شابههم يقولون انه فوق كافة المخلوقات فوقية بالمكان والجهة •

٣ ـ حصول الله في المكان والجهة المعينين ـ على قول من يذهب الى مثل هذا ، اما أن يكون على سبيل الوجوب ، وعندئذ يواجهون بهذا السؤال وهو : لم لم تحصل الاجسام كلها في ذلك المكان على سبيل الوجوب ، اذ الأجسام كلها متساوية ؟ هذا الى أنه لو كان حصوله في الجهة واجبا لكانت الجهة قديمة معه في الازل ، ولكان هو كالعاجز المقعد الذي لا يستطيع حراكا •

واما أن يكون ذلك الحصول ممكنا ، وعندئذ يحتاج الى مرجح، والمرجح متقدم ، فينبغي ـ لذلك أن لا يكون حصول الله في المكان ازليا ، لان ما تأخر عن غيره لا يكون أزليا • واذا كان الازلي لا في الحيز ، لم يصح ان يوجد فيه بعد ذلك ، لئلا يحصل الانقلاب في ذاته •

٤ ـ ان الله سبحانه كامل ، فلو كان في المكان والجهة لاحتاج اليهما ، والمحتاج الى الغير ليس بكامل ، هذا الى ان المكان والجهة يكونان عالين على العالم بذاتهما ، أما علو الاله ـ عندئذ ـ فعلو بالعرض، فيكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره ، وذلك مستحيل ، ثم ان العلو المكاني لا يدل على الشرف المطلق ، بدليل ان الحارس قد

يكون فوق الملك فوقية في الجهة والمكان ، وليس في ذلك شرف له [1] .

٥ ــ الأرض كرة ، والجهة التي فوق بالنسبة الى أهل المشرق تحت بالنسبة الى أهل المغرب ، والعكس بالعكس ، فلو كان تعالى فوق قوم لكان في نفس الوقت تحت قوم آخرين ، وهذا باطل باتفاق المسلمين [2] .

ولكن لا تكفي الأدلة العقلية ليتم للرازي غرضه ، بل لا بد له من تحديد موقفه من الظواهر النقلية التي توهم التشبيه ، كي يتم الاتساق بين النقل والعقل ، وها نحن أولا نقدم رأيه في تلك الظواهر بصورة مختصرة .

اذا خالفت النصوص القرآنية الدليل العقلي فههنا كان للرازي رأيان : أحدهما في أساس التقديس ومعالم أصول الدين والثاني في التفسير الكبير ، وكلها من الكتب المتأخرة ، والرأي الاول منهما هو ترك تأويلها وتسليم علمها الى الله تعالى ، وهذا هو مذهب السلف [3] ، وثانيهما هو القول بالتأويل وتعيين المراد من تلك النصوص [4] ، والغريب أنه في التفسير ــ حيث ذهب الى الرأي الأخير ــ أحال الى أساس التقديس للتوسع ، مع أنه في الكتاب المحال اليه يقول : « وعند هذا نختار مذهب السلف .. وهذا الطريق أسلم في ذوق النظر ، وعن الشغب أبعد » [5] . وأما الاحاديث المتواترة التي لا تقبل التأويل فالرازي ينكر وجودها [6] ، وما يقبل التأويل منها حكمه كحكم الآيات القرآنية . أما أخبار الآحاد فلا تقبل في معرفة الله تعالى وصفاته اذا

---

(١) يرى ابو منصور الماتريدي أيضا ان ارتفاع المكان ليس فيه شرف ولا عظمة « كمن يعلو السطوح » . (كتاب التوحيد ٣٤ ــ ١) .

(٢) راجع هذه الحجة في نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١٣ .

(٣) أساس التقديس ص ١٥٣ ومعالم أصول الدين ص ٣٢ .

(٤) التفسير الكبير ٦/٢٢ .

(٥) أساس التقديس ص ١٥٣ .

(٦) الاشارة ورقة ٤١ .

خالفت مقتضى الدليـل العقلي ، لكثرة وضع الاحـاديث « والمحدثون ــ لسلامة قلوبهم ــ ما عرفوها بل قبلوها .. واما البخاري والقشيري (أي : مسلم) فهما ما كانـا عالمين بالغيوب بل اجتهـدا واحتـاطا بمقدار طاقتهما .. غاية ما في البـاب انا نحسن الظـن بهما وبالذين رويا عنهـم ، الا اذا شـاهدنا خبرا مشتملا على منكر لا يمكن اسناده الى الرسول صلى الله عليه وسلم قطعنا بانه من أوضاع اللاحدة » [1] ، ولأن الأحاديث مظنونة الدلالة ، هذا الى انها لم تكتب عن الرسول صلى الله عليه وسلم أثناء تحديثه ، بل حفظت في الصدور ثم رويت بعد ذلك بمدة مديدة ، وكل واحد يخطيء اذا تباعد الزمان بينه وبين الحوادث [2] .

* * *

هذا هو رأي الرازي في تنزيه الله عن الحيز والجهة ، وتلك هي حججه، والحق أنه قد قام بجهد مشكور حين ألف « أساس التقديس » ورتب فيه كل ما وصل اليه من الحجج على تنزيه الله عن الجسمية والمكان . الا اني ــ مع ذلك ــ لا أقره على اشراك العامة في الجدل الذي كان يقيمه في المسجد مع الكرامية والحنابلة ، لان هذا قد يؤدي الى زعزعة عقائدهم ، ولا أرى وجوب تأويل الظواهر بصورة تفصيلية بل اكتفي بما ذهب اليه قبيل وفاته من الجمع بين التنزيه والاثبات : فأؤمن بان تلك الآيات من عند الله فيها تقريب لعلو الله الى أذهان الناس بألفاظ مما تطيقه عقولهم ، ولكني لا آخذ بما تؤدي اليه تلك الالفاظ حرفيا بل أسلم العلم الحقيقي الكامل بها الى الله سبحانه الذي أخبرنا انه « ليس كمثله شيء » . اني أستطيع ان اعقل ان الله عال ، ولكن ليس في مقدور العقل البشري ان يعرف كنه ذلك العلو كما انه لا يستطيع معرفة كنه علم الله ، رغم أن العلم مما تشهد به الفطرة .

* * *

---

(١) أساس التقديس ص ١٧٠ . وراجع ما يقوله البغدادي في اصول الدين ص ٢٣ ، والغزالي في : إلجام العوام ص ٤٠ والاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٤ ، والشريف المرتضى في « الامالي » ١/٣١٨ .

(٢) اساس التقديس ص ١٦٨ ــ ١٧١ .

ولي بعد هذا ملاحظات على ما يسوقه الفخر من الحجج وبخاصة ما ضمنه أساس التقديس :

أ ــ ردّ على الكرامية الذين يقولون ان الله مختص بجهة فوق ــ بأنه « لو كان الفوق متميزا عن التحت بالتميز الذاتي لكانت الجهات أمورا وجودية ممتدة قابلة للانقسام ، وذلك يقتضي تقدم الجسم لأنه لا معنى للجسم الا ذلك » [1] .

وقد خالف الفخر هذا الكلام في واحد من أقدم كتبه وهو المباحث المشرقية حيث يقول : « الجسمية ليست عبارة عن وجود هذه الابعاد بالفعل » [2] ، فنص أساس التقديس على أن الجسم هو الموجود الممتد ــ بينما نص المباحث المشرقية ينفي ذلك .

وخالفه أيضا في آخر كتبه ــ أعني « المطالب العالية » ــ بما يلي : « والذي يقوله المتكلمون من ان الجهة والحيز لا وجود لها في نفسها وانما هي أمر يفرضه ويقدره الوهم ، فهو كلام باطل .. واذا كان الامر كذلك تكون الجهة موجودة في نفسها سواء وجد الذهن أم لم يوجد » [3] فاذن المكان والجهة وجوديان ، مع أنه قال في رده على الكرامية انهما غير موجودين .

ب ــ استدلاله ، في الدليل الثاني ، على أن كل متحيز متناه ، بأنه يقبل الزيادة والنقصان ــ لا يتمشى مع ما أورده في الملخص والمحصل [4] حيث أعلن ان ليس كل ما يقبل الزيادة والنقصان يجب أن يكون متناهيا .

جـ ــ اذا احتج الذين يعتقدون بأن الله في السماء ــ برفع الأيدي عند

---

(١) اساس التقديس ص ٥٥ .

(٢) المباحث المشرقية ٢/٤٧ .

(٣) المطالب العالية ١/٢٢٥ .

(٤) الملخص ٥٩ ــ ب والمحصل ص ١٢٨ ، واعتقد ان الكتاب الاخير معاصر لاساس التقديس .

الدعاء ، فان الفخر يجيب على هذا بقوله : « انه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا • وانه من المحتمل اننا نرفع أيدينا الى الملائكة التي في السماء ، كجبرائيل وميكائيل »[1] • وهذا الرد ـ على عمومه ـ وان كان قديما ، كما رأينا ، فهو ضعيف لانه غير مستند الى نص شرعي ، كما صرح بذلك امام الحرمين • ومن جهة أخرى اذا كانت الارض كروية فكيف أرفع يدي الى العرش وهو ليس فوقي في اكثر الاحيان ، بل هو تحتي أو عن يمني أو عن شمالي ؟ أم أن الرازي يعتقد ان العرش محيط ؟ ولكن ما الدليل ؟

* * *

٤ ـ الرؤية (٢) :

قالت الأشعرية[3] والماتريدية[4] ان الله سبحانه سيراه المؤمنون يوم القيامة ، وذلك للآيات والاحاديث المصرحة بالرؤية • ورد عليهم المعتزلة بأن

---

(١) اساس التقديس ص ٧٧ •

(٢) راجع العرض المحص القيم الذي كتبه استاذنا الدكتور محمود قاسم في مقدمته لكتاب مناهج الادلة ـ لابن رشد ، وتناول فيه الآراء المتعارضة وناقشها (ص ٨٣ ـ ٩٠) •

(٣) قال الاشعري : ان النظر في قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » هو « مظهر العينين اللتين في الوجه » (الابانة ص ١٣) اما اتباع الاشعري المتأخرون فقد اقتربوا من المعتزلة « فنفوا وجود الله في جهة مقابلة وانكروا استخدام العين » اي ان الرؤية عندهم أصبحت نوع انكشاف لا يتوقف على شروط الرؤية العادية (مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٨٦ والمواقف ١٤٣/٨) •

(٤) راجع : التوحيد للماتريدي ٣٧ ـ ب وما بعدها ، وانظر ما توصل اليه استاذنا الدكتور محمود قاسم من ان الماتريدي ـ وان وافق الاشعري من حيث الظاهر ـ فهو مع المعتزلة في الحقيقة ، لانه يقول برؤية محذوفة عنها كل شروط الرؤية البصرية ، فلم يبق الا ان تكون رؤية قلبية (مقدمة مناهج الادلة ص ٨٧ ـ ٨٨) •

الرؤية البصرية من لوازم الجسمية ؛ والله تعالى منزه عن الجسمية ، فاذن هذه الرؤية التي تدعونها غير واقعة ، وقالوا عن الاحاديث ، انها اخبار آحاد لايعتد بها في معرفة الله فيجب أن ترفض ، وأما الآيات — على كثرتها — فهي مؤولة بالرؤية القلبية أي بمزيد علم يناله المؤمنون في اليوم الآخر[1] • وقد وافق ابن رشد المعتزلة في قولهم ان الرؤية الصحيحة هي زيادة العلم الذي يختص به الذين رضي الله عنهم ، الا أنه أخذ على رجال الاعتزال تصريحهم بهذا المذهب للجمهور — رغم أنه حق — ، ذلك لأن الجمهور لا يتخيل الا الاجسام، واما ما وراء ذلك فهو عنده عدم أو كالعدم ، والشارع العالم بطبيعة عوام الناس قد قرب اليهم الأمر بطريق التشبيه بأن قال تعالى : الله نور السموات والأرض » وجاء في الحديث ان الله سيرى كما ترى الشمس ، وعند هذا لا يجد العامة شبهة في رؤية الله ، اما العلماء فيعلمون ان الله منزه عن كل المماثلات ، فاذن الرؤية عندهم رؤية العلم والقلب لا رؤية البصر والعين[2] •

والمسألة قد كثر فيها الاخذ والرد والجدل والاعتراضات[3] ، ولا يجدر بنا الآن أن نفيض فيها لئلا نخرج عن حدود هذه الدراسة ، فلنقتصر اذن على ما كان يقوله الرازي فيها •

نجد أبا عبد الله في هذه المسألة قد سار في نفس الشوط الذي سار فيه حينما تكلم في مشكلة « السمع والبصر » أي انه قد كان له في هذا الصدد مرحلتان •

فقد كان في مؤلفاته السابقة على المطالب العالية يرى كالأشاعرة ان الرؤية

---

(١) وقد قال بانتفاء الرؤية البصرية أيضا كل من الخوارج والنجارية والزيدية والروافض (تبصرة الادلة للنسفي ٢٣٢ — ب . وراجع فيما يخص الامامية تجريد الاعتقاد للطوسي ص ١٦٣) ، وكذلك ذهب بشر المريسي الى نفيها (رد الدارمي ص ٥٥) .

(٢) مناهج الادلة لابن رشد ص١٩٠ — ١٩١ ومقدمة الدكتور محمود قاسم له ص ٩٠ وكتابه : الفيلسوف المفترى عليه ص ١٢٧ — ١٢٨ .

(٣) تراجع هذه المناقشات في كتب الرازي نفسه وفي المواقف ٨/١١٥ — ١٤٣ .

ممكنة في ذاتها ، واقعة في الآخرة . الا ان أدلته على كل من الامكان والوقوع كانت تخالف أدلتهم في بعض الاحيان . فقد كانت عمدتهم – في الامكان – ثلاثة أدلة رئيسية أحدها عقلي والآخران نقليان .

أما العقلي – فهو المسمى بدليل الوجود ، وقد نجد له أكثر من صورة ، الا أن صورته العامة هي أننا نرى الجواهر والاعراض ، والجواهر والاعراض تختلف طبائعها ، فلا بد من علة مشتركة تصح على أساسها الرؤية ، ثم فتشوا فما وجدوا من أمر مشترك بينهما الا الوجود والحدوث ، فقالوا : لا يصح أن يكون الحدوث هو الأمر الذي لأجله تصح الرؤية ، لأن الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم ، أي انا لا نسمي الشيء حادثا الا اذا انتقل من العدم الى الوجود – والعدم لا يصح أن يكون جزءا للعلة ، فلم يبق الا الوجود . وعند هذا استنتجوا ان الله تعالى تصح رؤيته لأنه موجود [1] .

وأما النقليان فهما مشتقان من آية واحدة وهي قوله تعالى « قال رب أرني أنظر اليك . قال لن تراني . ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » . فقوله « أرني أنظر اليك » دليل على صحة الرؤية . لأنها لو لم تكن ممكنة لما سألها موسى ، والا كان جاهلا بربه أو عاصيا له ، والجهل والعصيان على الانبياء محالان ، فهذا دليل أول .

وقوله « فان استقر مكانه فسوف تراني » . علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن ، والمعلق على الممكن ممكن ، فالرؤية ممكنة ، وهذا دليل آخر .

هذه هي حجج الأشعرية المهمة ، والرازي لم يعترض في كتاب من كتبه على أي من الحجتين النقليتين ، الا أنه وقف من الحجة العقلية مواقف متغايرة

---

(١) الابانة للاشعري ص ١٧ ، والانصاف للباقلاني ص ١٦٠ والارشاد للجويني ص ١٧٤ و ١٧٧ والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٠ ، وراجع نقد ابن رشد لهذه الحجة في مناهج الادلة ص ١٨٧ – ١٨٩ . ويقول الكلاباذي ان الصوفية ايضا قد احتجوا بها (التعرف لاهل التصرف ص ٤٢) ووجدتها أيضا عند ابي المعين النسفي الماتريدي في كتابه « التمهيد » ٩ – ب الى ١٠ – ب .

تتراوح بين التأييد التام والرفض التام ، فهو في كتاب « الخمسين »[1] يتحدث عن الرؤية كواحد من الأشعرية محتجا بتلك الحجة . وفي « نهاية العقول » يعدل عن تأييدها تأييدا مطلقا ، وذلك للاشكالات التي أوردها عليها ، والتي كان أكثرها من اختراعه ـ كما يصرح هو [2] ، ولم يستطع أن يجيب عليها ولذا فهو عندما يوجه اليه هذا السؤال : ما الدليل على أنه لا مشترك الا الوجود والحدوث ؟ ـ يقول : « قلنا : الانصاف أنه لا يمكن اقامة دلالة قطعية على ذلك (وذلك) من المقدمات المشكلة في هذا الدليل »[3] ثم اعترف بأن « الادلة العقلية ليست قوية في هذه المسألة »[4] . وفي كتاب « الاربعين » يقول صراحة انه لا يستطيع أن يقبل هذا الدليل لقوة ما يوجه اليه من الاعتراضات ، ويصف نفسه بأنه « غير قادر على الاجوبة عنها ، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل »[5] . وفيما يلي أهم ثلاث اعتراضات أوردها على دليل الوجود في الاربعين :

١ ـ ليست كل الاشياء المشتركة في حكم واحد يجب أن يكون الحكم فيها معللا بعلة مشتركة ، والدليل على ذلك أن قـُدَر الناس مشتركة في العجز عن خلق الجسم ، ولا نستطيع أن نعلل هذا العجز بأنها قـُدَر ، والا اندرجت قدرة الله فيها ، ولا بأنها قـُدَر حادثة ، لأن الاشعرية بينوا ان الحدوث لا يصلح علة ، فاذن الحكم المشترك بين هذه القـُدَر غير معلل أصلا[6] .

---

(١) الخمسين ص ٣٧٢ .

(٢) نهاية العقول ١/٢ وما بعدها وفي « الاشارة ١٠ ـ ب » ايضا يأخذ بهذا الدليل اولا الا انه يتوقف بعد ذلك . كما راينا في الفصل الاول من هذا الباب حين تحدثنا عن الوجود والماهية .

(٣) نهاية العقول ١١/٢ ـ أ .

(٤) نفس المصدر ١٣/٢ ـ ب .

(٥) الاربعين ص ١٩٧ .

(٦) نفس المصدر ص ١٩٢ .

الا أنا لو رجعنا في قراءة « الاربعين » الى الوراء قليلا لوجدنا الرازي يرد على مثل هذا الاعتراض بأنه « لا يستبعد أن تكون قدَر الناس عاجزة عن الخلق لخصوصية كل منها ، أو لانها مشتركة بوصف واحد وهو كونها ، قدَرا ، ولكن قدرة الله لا تدخل في هذه القدر ، بل هذه القدر فقط هي التي يصدق عليها أنها عاجزة عن الخلق » [1] .

والحق ان مثل هذا الاعتراض لا يمكن ان ينشأ الا اذا نظرنا الى الصفات الالهية من زاوية التشبيه فقط ، أما اذا وضعنا في اعتبارنا أن الله متعال عن كل مماثلة فانا نوفر كثيرا من الجهد الضائع في جدل عقيم .

٢ — قال : « لم لا يجوز أن تكون علة صحة الرؤية المجموع الحاصل من الامكان والوجود[2] ؟ أي تعليل الرؤية بأكثر من علة . بيد أنا نرى الرازي في موضع آخر قريب في نفس « الاربعين » يسلم بأن تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة محال [3] .

٣ — ان وجود الشيء هو ذاته وحقيقته عند الاشعري ، فكيف يقول

---

(١) يذكر الرازي في ص ١٦١ من كتاب الاربعين ، ان المعتزلة قالوا : ان هناك وصفا مشتركا بين القدر المشاهدة ، وهو كونها قدرا ، وقدرة الله تعالى داخلة في مفهوم القدر ، ولذا فان قدرته تعالى لا تصلح للخلق ، كما ان قدر الناس غير صالحة للخلق ، فاذا قيل لهم كيف تسوون بين قدرة الله والقدر المخلوقة ، قالوا : ان الاشعرية ايضا سووا بين وجود الله ووجود الموجودات الاخرى فقالوا ان الله تعالى مرئي لانه موجود ولان كل موجود يصح أن يرى . هذا ما ذكره الرازي ثم رد عليه ص ١٦٧ من نفس الكتاب بالرد الذي ذكرناه في الصلب . الا اني اعتقد ان اعتراض المعتزلة اعتراض خيالي اخترعه الرازي أو نقله عمن اخترعه ، لان المعتزلة لا ينكرون قدرة الله على الخلق ، ولاني لم استطع ان اجد مثل هذا الكلام لهم ، بعد ان فتشت .

(٢) الاربعين ص ١٩٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٨ .

بأن الوجود مشترك بين الموجودات كلها ؟ أليس معنى قول ابي الحسن ، عندئذ ، ان ذات الشيء مشتركة بين الذرات كلها ، مادام يقول : ان الوجود هو نفس الذات وانه ليس بزائد على الذات [1] ؟ .

والحق أن أقوى اعتراضاته هو هذا الاخير ، فالاشعري يرى أن الوجود يقال على الموجودات بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي ، ومن ثم لا يمكن تعليل شيء من الاحكام بالوجود على مذهبه .

وفي « معالم أصول الدين » يرى بحق أن دليل الاشاعرة ضعيف ، وذلك لا ن الجواهر والاعراض مشتركة في انها مخلوقة ، فعلة خلقها اما الحدوث واما الوجود ، ولا يصح أن تكون هي الحدوث لان الاشعرية قد أبطلوه ، فاذن لا بد ان تكون العلة هي الوجود ، ولكن الله سبحانه موجود فهل يقال : انه مخلوق[2] ؟ ! .

وفي « المحصل » يأتي باعتراضات كثيرة أغلبها موجود في الاربعين والمعالم، وكان مما زاده ، اننا لو سلمنا ان الوجود هو العلة المشتركة المصححة للرؤية ، فنقول : ان حصول المقتضى لا يكفي ، بل لا بد من انتفاء المانع ، فلعل هناك مانعا يمنع من رؤيته تعالى ، وذلك لأن ماهيته مخالفة لسائر الماهيات . أليست الحياة بالنسبة لنا هي التي على أساسها تصح الشهرة والنفرة والجهل ، مع أن حياة الله تعالى لا يبنى عليها مثل هذه الاشياء [3] ؟ والرازي ههنا يسلك طريق التنزيه .

وحقيقة أن هذا الدليل الذي ارتضاه الاشاعرة وغيرهم دليل متهافت ضعيف غير مقنع ، ويمكن أن توجه اليه شكوك واعتراضات جمة . وبسبب

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٦ .

(٢) معالم اصول الدين ص ٦١ .

(٣) المحصل ص ١٣٨ .

ضعفه يطرحه الفخر جانبا ويأخذ بما في القرآن والسنة من أدلة سمعية [1] .

* * *

هذا فيما يخص الادلة المتعلقة « بصحة » الرؤية ، أما ما يخص الادلة التي تثبت « وقوع الرؤية » فانه – ككل من أثبت الرؤية – يعتمد على الادلة السمعية من مثل قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »[2] وقوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » والزيادة هي الرؤية كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم [3] . غير أنه يرى في الموضع الذي سرد فيه الحجج النقلية في التفسير الكبير أن أقوى الادلة السمعية على الرؤية هي قوله تعالى « واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا » بفتح الميم وكسر اللام من كلمة « ملك » على احدى القراءات ، وفي هذا يقول : « واجمع المسلمون على ان ذلك الملك ليس الا الله تعالى . وعندي التمسك بهذه الآية أقوى من التمسك بغيرها [4] » .

على أني اعتقد أن هذه الآية لا تصلح للدلالة على الرؤية – خلافا لما يؤكده الفخر – ، وذلك لانها أولا محمولة على قراءة شاذة ، ولانها ثانيا

---

(١) الاربعين ص ١٩٨ والمحصل ص ١٣٨ ومعالم اصول الدين ص ٥٦١ ويقول الفخر في الاربعين ، الاستدلال بالنقل فقط هو طريقة ابي منصور الماتريدي ، وتابعه في هذا القول الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف (١٢٩/٨) ، والواقع أن الماتريدي في كتاب « التوحيد » استدل بالنقل ، أما الادلة العقلية ، فلم أجده يتعرض لها لا بنفي ولا باثبات غير اني وجدت النفي في أشهر اتباعه قد استشهد بدليل الوجود على الرؤية (التمهيد للنسفي ٩ – ب الى ١٠ – ب) ، ولا ادري هل نعل هذا متابعة للاشعرية ، أم ان الماتريدية أنفسهم يستشهدون بهذا الدليل أيضا .

(٢) الخمسين ص ٣٧٢ ونهاية العقول ٢٨/٢ – أ والاربعين ص ٢٨ ، والمحصل ص ١٣٩ والمعالم في أصول الدين ص ٦١ .

(٣) الخمسين ص ٣٧٢ والاربعين ص ٢١٠ والمعالم ص ٦٢ .

(٤) التفسير ١٣١/١٣ .

محمولة على اجماع متوهم لا أظنه معقودا ، ولأن الرازي نفسه حين تعرض لتفسير هذه الآية في موضعها من سورة الانسان ــ وهي السورة المتأخرة جدا عن سورة الانعام التي سرد فيها أدلة الرؤية ــ لم يذكر هذا الاستدلال ولا هذه القراءة ولا هذا الاجماع [١] .

ومهما يكن من شيء فالرازي أيضا يعتمد على الاجماع في اثبات الرؤية ، فيقول في « نهاية العقول » : ان الامة في هذه المسألة على قولين : منهم من زعم أن الله يصح أن يرى وان المؤمنين يرونه يوم القيامة ، ومنهم من زعم أنهم لا يرونه وانه لا يصح أن يرى ، وقد ثبت بالدليل ان رؤيته ممكنة ، فلو قلنا ــ مع ذلك ــ ان المؤمنين لا يرونه ، لكان هذا القول قولا ثالثا خارقا للاجماع [٢] .

وهذا الاستدلال ــ أيضا ــ غير صحيح ، كما جاء في المواقف نقلا عن الآمدي ــ لأن خرق الاجماع هو اثبات ما نفاه الاجماع أو نفي ما أثبته[٣] .

* * *

والمؤكد أن الفخر ــ رغم انتقاده لدليل الوجود عند الاشعرية ــ فانه حين استدل بالادلة السمعية لم يتخلص تماما من طريقتهم الجدلية ونقاشاتهم اللفظية ، اللهم الا بعد ان انتقل الى المرحلة الاخيرة ، مرحلة البساطة والوضوح التي تتجلى في المطالب العالية ، وذلك حين أشرف على تلك الادلة العقلية فوجدها غير كافية وضعيفة ــ سواء في ذلك أدلة المثبتين وأدلة النافين ــ ولذا فان المسألة تبقى محل التوقف ــ كما يرى ــ الا أنه عاد فقال ان مما يرجح الرؤية اخبار الانبياء بحصولها ، وفيما يلي نص ما قاله : « بقي هذا البحث محل التوقف . الا أنا رأينا الانبياء والرسل مخبرين عن حصول هذه

---

(١) التفسير ٢٥١/٣٠ ــ ٢٥٢ .

(٢) نهاية العقول ٢١/٢ ــ ١ .

(٣) المواقف ١٢٩/٨ .

الرؤية ، ورأينا أصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع أحوال كأنها جارية مجرى المقدمات لهذه الرؤية ، فقوي الظن في جواز وقوعها ، وحقائق الاشياء لا يعرفها بتمامها الا الله الحكيم » [1] .

* * *

٤ ـ تنزيه الله عن الحلول والاتحاد

تنصرف الاذهان ـ عند سماع كلمتي « الحلول » و « الاتحاد » ـ أول ما تنصرف الى الصوفية ، بيد أن الحلول والاتحاد قد وجدا قبل المتصوفة المسلمين بوقت طويل ، فبارمنيدس[2] والرواقيون[3] من فلاسفة اليونان قالوا بوحدة الوجود وان الله هو جوهر هذا العالم ، أو مباطن لهذه الاشياء الظاهرة ، والنصارى قالوا ان الله ـ أو صفة من صفاته ـ قد حل في بدن المسيح عليه السلام ، فامتزج به كما يمتزج الخمر بالماء[4] ، وعندما غلا الشيعة ـ النصيرية والاسحاقية خاصة ـ في معتقدهم قالوا : ان الله قد حل في علي[5] .

---

(١) المطالب العالية ١/١٧٢ .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم ص ٢٨ .

(٣) الفلسفة الرواقية . الدكتور عثمان أمين ، صفحات ١٥٧ و ١٦٩ و ١٨٣ و ١٩٩ .وفي العصر الحديث قام بعض الفلاسفة فنادى بوحدة الوجود ، كاسبينوزا (المدخل الى الفلسفة . أزفلد كوليه ص ٢٥١ ــ ٢٥٢) .

(٤) راجع : المقصد الاسنى للغزالي ص ١٠٠ ، وظهر الاسلام لاحمد امين ٤/١٦٢ ، و « في التصوف الاسلامي » لنيكلسون ص ٨٥ . وانظر رد امام الحرمين على النصارى في قولهم ان كلمة الله قد حلت في المسيح (الارشاد ص ٤٨ ــ ٥١) .

(٥) قال الرازي : « واول من اظهر هذه المقالة في الاسلام الروافض ، فانهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم » (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٣) وانظر : جمال الدين الافغاني ـ حياته وفلسفته ـ للدكتور محمود قاسم ص ١٥٥ والمواقف ٨/٢٩ ــ ٣٠ والحياة الروحية في الاسلام للدكتور محمد مصطفى حلمي ص ١١٤ .

ولا شك أن من قال بالحلول والاتحاد من المسلمين قد تأثر بالعقائد السابقة وخاصة النصرانية ، فتفرقة الحلاج بين طبيعتي اللاهوت والناسوت في الانسان هي التفرقة المسيحية بين الطبيعتين الموجودتين في المسيح ، بل استعار الحلاج الالفاظ نفسها [1] .

وسنذكر فيما يلي طرفا من أقوال اثنين من أساطين هذا المذهب الغريب عن الاسلام : أبي يزيد البسطامي والحسن بن منصور الحلاج . فمن أقوال أبي يزيد : « اني انا الله لا اله الا أنا فاعبدني » و « سبحاني ما أعظم شأني »[2] و « سبحاني سبحاني أنا ربي الاعلى » [3] ، « انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فاذا أنا هو » [4] . ومن عبارات الحلاج : « أنا الحق » و « ما في الجبة غير الله » [5] و « ان لم تعرفوه (أي : الله) فاعرفوا آثاره وأنا الاثر ، وأنا الحق ، لاني ما زلت ابدا بالحق حقا . فصاحبي واستاذي ابليس وفرعون ، هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه ولم يقر بالواسطة البتة . وان قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي [6] » ومن شعره :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا [7]

* * *

---

(١) راجع « في التصوف الاسلامي . نيكلسون » ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٥ .

(٣) راجع تعليق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة على تاريخ الفلسفة في الاسلام . لديبور ص ١٢٧ .

(٤) المقصد الاسنى ــ للغزالي ص ٩٩ ــ ١٠٠ .

(٥) ظهر الاسلام ١٦١/٤ .

(٦) نص في كتاب « الطواسين » للحلاج ، نقلته من كتاب نيكلسون ، في التصوف الاسلامي ص ١٣٥ .

(٧) البيتان في الطواسين ايضا . انظر المصدر السابق ص ١٣٤ .

مزجت روحك في روحـــي كما تمزج الخمرة بالمــاء الزلال
فاذا مســك شـــيء مسني فاذا أنت أنا في كــل حــال[1]

* * *

وقد اختلفت الآراء حول تفسير أقوال البسطامي والحلاج ، وكان الخلاف مشهورا في الاخير على وجه الخصوص ، ولا نستطيع الآن أن نفيض في عرض تلك الآراء[2] وحسبنا أن نشير الى رأي حجة الاسلام الغزالي فقط ؛ وقد اخترناه لانه صوفي ، ولانه سابق على الرازي ، وكتب في هذه المسألة في كثير من مؤلفاته التي أرى أن الرازي قد تأثر بقراءتها .

يرى أبو حامد ان القول بالاتحاد والحلول باطل . ويعكف على الاقوال التي صدرت من بعض الصوفية فيؤولها بأنهم عند الانسلاخ عن شهواتهم وادبارهم عن الاعراض الزائلة يصبحون في حال لا يرون فيها سوى الله تعالى. وتلك الحال : اما عقلية ، بحيث يرى العارف ان لا قوام للاشياء دون الله وأنها واقفة عليه ، فليس بموجود في الحقيقة الا الله ، واما ان تكون تلك الحـال وجدانية بحيث اذا ترقى السالك في المنازل فجيء بالانوار فغاب عنه العقل وسكر من العشق ، ثم نظر فلم يجد الا الله ، فصدرت عنه عبارات توهم الحلول والاتحاد كقوله : أنا من أهوى ومن أهوى أنا ، ولكن اذا عاد اليه العقل عرف ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد ، وذلك كمن يرى الخمرة في الزجاج فيظن ان الخمرة لون الزجاج ، فاذا صار هذا مألوفا عنده قال :

---

(1) الحياة الروحية في الاسلام . الدكتور مصطفى حلمي ص ١١٦ .

(2) راجع المصدر السابق ص ١١٥ ــ ١١٦ وكتابي تكلسون : « في التصوف الاسلامي وخاصة ص ١٢٦ وما بعدها ، مع مقدمة الدكتور ابو العلا عفيفي للطبعة العربية من نفس الكتاب . « والصوفية في الاسلام » وخاصة ص ١٤١ ــ ١٤٢ وبحث لويس ماسينون بعنوان « المنحنى الشخصي لحيـاة الحلاج » الموجود ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام ص ٨٣ . والتبصير في الدين للاسفرايني ص ١١٦ ــ ١١٧ .

رق الزجـاج ورقت الخمر وتشابهـا فتشـاكل الامـر
فكأنمـا خمـر ولا قـدح وكأنمـا قـدح ولا خمـر

أو ان الامر لا يعدو ان يكون اسلوبا شعريا للمتصوفة يقصد به ان يقع الكلام في النفس موقعا حسنا ، فمن استغرق في شيء قال كأني هو ، وقد يعبر عنه بقوله : أنا هو . الا ان الغزالي يرى الاحتراز عن كل الفاظ الحلول والاتحاد ، فمن وصل الى مرحلة يضيق عنها النطق عليه ان يكتفي بان يتمثل بقول الشاعر :

فكان ما كان مما لست أذكـره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبـر

ويذهب الى أن قول الحلاج « أنا الحق » يحتمل ثلاثة معان :

فاما أن يكون معناه « أنا الحق » ، ولكن هذا المعنى بعيد في نظر أبي حامد ، لان كل شيء بالحق ، لا الصوفي وحده ، ولان اللفظ لا ينبيء عن هذا التأويل.واما أن يكون الامر في هذا القول كالامر في « أنا من أهوى .. » : أي انه استغرق بالحق فلم يعد فيه متسع لغيره ، والغزالي يميل الى هذا التفسير احيانا ، وثالث التأويلات عند الغزالي ان الحلاج قد غلط كما غلطت النصارى في ظنها اتحاد اللاهوت والناسوت .

ويحمل الغزالي قول ابي يزيد البسطامي : « سبحاني ما اعظم شأني » اما على انه جرى على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى ، كما لو سمع وهو يقول : « لا اله الا أنا فاعبدني » لكان يحمل على الحكاية ، واما على ان البسطامي لاحظ ترقي نفسه عن الشهوات والمحسوسات « فأخبر عن قدس نفسه فقال : سبحاني » ، او ان الامر فيه قد يكون في غلبة الحال فيؤول كما أُوِّلَ « أنا من أهوى .. » .

ومهما يكن من شيء فالاتحاد والحلول بالمعنى الحقيقي باطلان ــ كما يرى الغزالي ــ أما الاتحاد فلأنه اذا قيل ان شخصين اتحدا فالامر لا يخلو من ثلاثة احتمالات : فاما أن يبقيا بعد الاتحاد ، أو يعدما ، أو يبقى أحدهما

ويعدم الآخر . والاحتمال الاول باطل لأن الذاتين لا تزالان موجودتين ، فلم يحصل الاتحاد ، والثاني باطل أيضا لأنهما قد عدما ، لا اتحدا ، واما ان بقي أحدهما وعدم الآخر ـ وهو الاحتمال الثالث ـ فأين الاتحاد ؟

واذا أراد الغزالي أن يبطل الحلول حلل معناه فقال : ان الحلول يطلق بمعنيين : الاول : « النسبة بين الجسم ومكانه الذي يكون فيه » ، وهذا المعنى لا يصح الا بين جسمين ، ولكن الله تعالى بريء عن الجسمية ، والثاني : « النسبة بين العرض والجوهر » فالعرض قوامه بالجوهر ، ولذا قد يطلق عليه بأنه حال فيه ، الا ان هذا المعنى محال على من قوامه بنفسه ، فكيف يمكن أن يكون الله القائم بنفسه حالا في جسم قائم بنفسه أيضا ؟[1] .

* * *

ولم يكن كل الصوفية حلولية واتحادية ، بل ان اكثرهم [2] مع جمهور المسلمين في ان الله منزه عن هذين النقصين ، وقد قسم الرازي الصوفية الى ست فرق كانت الخامسة منها فقط هي التي تقول بالحلول والاتحاد[3] ، وقد رأينا الغزالي ـ وهو الصوفي ـ كيف ينكر هذين اللفظين أشد الانكار .

والرازي ـ مع الجمهور ـ في ابطال الحلول والاتحاد .

---

(١) راجع مجموع ما أوردته من آراء الغزالي ـ في هذا المجال ـ في : المقصد الاسنى ص ٨٢ و ٩٧ ـ ١٠١ ومشكاة الانوار ص ٤٠ ـ ٤١ ومعراج السالكين ص ٧١ ـ ٧٢ والمنقذ من الضلال ص ٩٢ .

(٢) راجع : نيكلسون ـ الصوفية في الاسلام ص ١٤١ ـ ١٤٢ . ويبرىء الشيخ عبد الغني النابلسي المتصوفة من القول بالحلول والاتحاد ، ويقول ان مذهبهم ان الله تعالى هو الوجود الحق اما الاشياء الاخرى فهي موجودات به تعالى ، وفرق بين الوجود والموجود (كتاب الوجود الحق للنابلسي . خاصة ص ٣٩ ـ ٤٠ و ٤٤ ـ ٤٦ و ٩٤ ـ ٩٥) .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٧٣ .

آ ـ بطلان الحلول[1] :

لحق التغير والتطور استدلال الرازي على هذا البطلان ، فبينما هو في كتبه الاولى يرتضى حجة الاشعرية ، اذ به في كتبه الاخيرة يهملها او يضعفها ويستعيض عنها بما استدل به الغزالي •

وحجة الاشعرية تقوم على ان الحلول : اما واجب او جائز ، فان كان واجبا ، لزم هذا الفرْض اما قدم المحل واما حدوث الله ، وكلاهما باطل ، ولزم أيضا ان يكون الله محتاجا الى المحل ، والمحتاج الى الغير يكون ممكنا ، لا واجبا ، وان كان جائزا فالله غني في ذاته عن المحل ، وكل ما كان مستغنيا عن المحل يستحيل حلوله فيه

وقد أخذ الرازي بهذا الدليل في كتبه المتقدمة كالخمسين[2] ونهاية العقول وزاد عليه في الكتاب الثاني دليلا آخر وملخصه : ان الله لو حل

---

(١) ناظر الرازي نصرانيا في حلول الله في بدن عيسى :

فقال الفخر : هل تسلم ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول ؟ .

قال النصراني : نعم .

قال الرازي : فما الدليل على ان الله حل في بدن عيسى ولم يحل في بدن زيد أو عمر أو أحد الحيوانات ؟ .

قال النصراني : لان عيسى قد ظهر على يده ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى ، وما عداه لم يظهر على يده شيء من ذلك .

قال الرازي : انت سلمت ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول . ودليل الحلول عندكم هو احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فلا يلزم من عدم هذا الدليل ان لا يكون الله قد حل في زيد او عمرو ، فيجب ان تشك دائما وتقول : لعله حل في البدن الفلاني أو البدن الفلاني . وحتى لو سلمنا ان احياء الموتى دليل على الحلول فانا نقول ان موسى قد قلب العصا ثعبانا ، وهذا اعجب من اعادة الميت ، لان العصا جماد لم يسبق له الحياة ، واحياء الموتى ارجاع ما كان الى ما كان ، فلماذا لم تقولوا : ان الله تعالى حل ايضا في موسى ؟(التفسير الكبير ٢١/٢١٢) .

(٢) الخمسين في أصول الدين ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧ .

في جسم فاما أن يحل في كل أجزائه أو في جزء واحد • والاحتمال الاول باطل لأن معناه ان الله منقسم ، والثاني أيضا باطل لأن الجزء الذي لا يتجزأ صغير جدا فكيف يحل فيه • هذا اذا قلنا باثبات الجوهر الفرد ، وكذلك اذا نفيناه فالحلول محال لأنه حل في كل جزء عندئذ فهو قابل للقسمة[1] •

وموقف الرازي في الملخص غير بين ، وان كنت استشف منه انه يرفض دليل الاشاعرة ، وفيما يلي كل ما قاله عن الحلول في ذلك الكتاب : « في انه لا يحل في شيء • لأنه لو صح عليه أن يحل في شيء لوجب ذلك ، وفساد التالي يدل على فساد المقدم • وأما الشرطية فكأنهم زعموا كونها ضرورية لأنهم لا يزيدون على قولهم : الغنى عن المحل يستحيل حلوله فيه • وفيه نظر • وأما فساد التالي فلأنه لو وجب حلوله في المحل لافتقر الى ذلك المحل، والمفتقر الى الغير ممكن[2] » ، فهو هنا قد أتى باحتمال واحد وهو وجوب حلوله في المحل ، ولم يأت بالفرض الثاني وهو جواز الحلول ، ومهما يكن من شيء فان قوله « فكأنهم زعموا •• وفيه نظر » يشعر بأنه لا يرضى هذا الدليل •

ثم بدأ بعد ذلك يظهر تحول الرازي عن هذا الدليل ، وذلك ابتداء من التفسير الكبير ، فقد ذكر ان عليه عدة اعتراضات كان أحدها : لماذا لا تكون ذات الله تقتضي الحلول بشرط حدوث المحل ، فعندئذ لا يجب حدوثهما أو قدمهما ؟

ولذا فالرازي يعيد صياغة الدليل من جديد ليتجنب تلك الاعتراضات ، والصياغة الجديدة هي : اما أن تكون ذات الله تعالى كافية في اقتضاء الحلول • فيستحيل عندئذ توقف ذلك الاقتضاء على حصول شرط معين ــ كحدوث المحل مثلا ــ ، ولكن هذا يفضي اما الى قدم المحل أو الى حدوث الله ، واما أن لا تكون الذات الالهية كافية لاقتضاء الحلول ، فيكون

---

(١) نهاية العقول ٢/٥٤ ــ ب •

(٢) الملخص في الحكمة والمنطق (١٧١ ــ أ و ب) •

الحلول عندئذ أمرا زائدا على ذاته حادثا فيها ، ولكن يستحيل أن يكون الله قابلا للحوادث ، والا لزم أن يكون في الازل قابلا لها ، فيجتمع الحادث والازلي ، واجتماع الحادث والأزلي باطل[1] .

وكأنه كان في التفسير غير مطمئن الى هذا الدليل ، ولذا فهو يثير عليه الاعتراضات اللفظية الكثيرة ويعيد صياغته ، ويدعمه بدليل آخر هو الدليل الذي يقوم على تحليل معنى الحلول[2] ، والذي رأيناه عند الغزالي ، وسنراه أيضا مفصلا في آخر كتبه « المطالب العالية » .

وفي كتبه الاخيرة يعتمد اعتمادا تاما على دليل تحليل لفظ الحلول ، ويهمل دليل الاشاعرة تماما[3] ، أو يذكره ولكنه يرفضه لضعفه[4] . وهذا الدليل الذي ارتضاه في كتبه الاخيرة يشترك مع دليل الغزالي في خطوطه العريضة ، وان اختلف معه في التفصيل ، فقد عرضه الرازي في المطالب العالية[5] على الوجه الآتي : ان للحلول معنيين ، الاول : حصول العرض في المكان تبعا لحصول محله فيه ، كما اذا قلنا : اللون حال في الجسم ، فمعناه ان اللون حصل في المكان أيضا تبعا لحصول الجسم فيه . الا ان الحلول — بهذا المعنى — لا يعقل الا في الاشياء الحاصلة في الامكنة والجهات ، ولما كان الله منزها عن المكان والجهة ، فقد بطل القول بالحلول ، والثاني : احتياج الصفة الى الموصوف ، كاحتياج العلم والقدرة الى العالم والقادر لتحل فيه ، ولكن الله تعالى واجب الوجود بذاته ممتنع الافتقار الى غيره ، فيستحيل عليه الحلول بهذا المعنى أيضا .

---

(1) التفسير الكبير ٢١١/٢١ .

(2) التفسير الكبير ٢١٠/٢١ .

(3) كما في معالم أصول الدين ص ٣٣ — ٣٤ .

(4) كما في : المحصل ص ١١٣ ، والمطالب العالية ١٧٨/١ .

(5) اما في المعالم والمحصل فقد عرضه بصورة موجزة ، ولذا اكتفينا بالصورة الواسعة .

ورأيي ان هذا الدليل ـ بصورتيه عند الغزالي والرازي ـ أقوى من دليل الاشاعرة ، ذلك لأنه يقوم على مبـدأ فهم المقصود من الالفاظ قبل نقاش معان قد لا يريدها صاحب الدعوى ، وبمعنى آخـر : يجب تحديد موطن النزاع أولا .

ب ـ بطلان الاتحـاد :

وهنا أيضا يحذو الرازي حـذو الغزالي فيحمل على من يقول بجواز الاتحاد ويسميهم جهالا ، وذلك حين يقول : « ههنا قوم من الجهال يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية : اذا استنارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول ، وعند هذا الاتحاد يصح للعارف أن يقول : ـ أنا ـ كما نقل عن الحسين بن منصور (أي : الحلاج) انه قال : أنا الحق ، وعن أبي يزيد (أي : البسطامي) انه قال : سبحاني »[1] ، ويقول في وصف الفرقة الحلولية من الصوفية : « وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم ، يرون في أنفسهم أحوالا عجيبة ، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ، فيتوهمون انه قد حصل لهم الحلول والاتحاد ، فيدعون دعاوى عظيمة »[2].

ولكن الرازي يقول لهؤلاء الجهال : ان الامر ليس كما ظننتم ، وان أبا يزيد والحلاج لم يكونا قائلين بالاتحاد كما توهمتم ، فها هو يبرىء أبا يزيد بقوله : « واعلم ان أبا يزيد البسطامي رحمه الله تعالى كان عارفا بالله ، وكان كبير الشأن بريآ عن مذهب الاتحاد والحلول ، ولاشاراتهم تأولات كثيرة[3]. الا أني لم أستطع أن أعثر ـ في كتـب الفخـر ـ على تأويلات لأقوال البسطامي ، وان وجدت له خمسة تأويلات لكلمة الحلاج « أنا الحق » .

الاول – ان الله هو الموجود الحق ، وغيره هو الباطل ، فلعل الحسين

---

(١) لوامع البينات ص ٧٤ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٣ .

(٣) الخمسين ص ٣٥٨ .

نظر فلم يجد سوى الحق ، وفني عن نفسه تماما واستغرق في أنوار جلال الله فلم يعد هناك شيء سوى الله فقال : أنا الحق ، كأن الله هو الذي أجرى هذه الكلمة على لسانه ، فالله هو القائل الحقيقي .

الثاني – اذا وقعت معرفة الله الحقة على القلب قلبته من قلب باطل الى قلب حق .

الثالث – ان من غلب عليه شيء يقول : أنا هو ذلك الشيء على سبيل المجاز كما يقال : فلان جود وكرم ، مبالغة في الوصف .

الرابع – هو تكرار الثاني بصورة أخرى . فبينما التأويل الثاني يقوم على ان معرفة الله الحقة هي التي وقعت في القلب فقلبته الى حق ، يقوم التأويل الرابع على انه في حال الكشف ورفع الحجاب تقع الانوار الالهية على الانسان فيصير حقا بجعل الله اياه حقا كما قال تعالى : « ويحق الله الحق بكلماته » .

الخامس – ان يُحمل ذلك على حذف المضاف ، ويكون المعنى : أنا عابد الحق ، وذاكر الحق[1] .

وأنا أرى أنا اذا وضعنا نصب أعيننا أن الحلاج يقول في كتابه الطواسين : « فصاحبي وأستاذي ابليس وفرعون ، وابليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة البتة ، وان قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي » – أقول : اذا وضعنا نصب أعيننا هذا الكلام ، لم تعد لكل التأويلات التي أتى بها الرازي معان مقبولة ، فهل بعد أن يقول الحلاج ان استاذه وصاحبه فرعون الذي يقول : « أنا ربكم الاعلى » نحاول أن نؤول كلامه ؟ انه لم يقل هذا القول في حال الجذب والمشاهدة ، بل كان حال تأليف كتاب .

---

(1) لوامع البينات ص ٢١٧ – ٢١٨ .

على أنا اذا تجاهلنا تصريح الحلاج بتلمذته لابليس وفرعون ، وأخذنا قوله « انا الحق » كعبارة يمكن تأويلها ، فاني أرى أقرب التأويلات هو الثاني ومكرره الرابع ، أما القول بأن الله هو القائل الحقيقي لهذه الكلمة — كما في التأويل الاول — فهذا يُعد اقرارا من الرازي بالحلول ، وهو لا يرضى بهذا الاقرار بل يبطل الحلول ، وأما التأويل الثالث فهو غير مقبول لأنه لا ينطبق الا على التعبيرات اللغوية التي تخص الانسان وحده ، ولا يمكن ولا يستساغ انطباقها على الله أيضا : فأنا اذا أحببت شخصا معينا جاز لي أن أبالغ فأقول أنا فلان ؛ ولكنني اذا أحببت الله حبا مستغرقا فلا أستطيع أن أقول : أنا الله ، وأبعد التأويلات عن الصواب هو التأويل الاخير ، لأننا اذا قبلناه صح لكل انسان أن يقول : أنا الله ، على حذف المضاف ، وهو كلمة « عبد » !

ومهما يكن من شيء فبعض هذه التأويلات قد رأيناها عند الغزالي قبل ذلك ، وقد اتبع الرازي أبا حامد أيضا في التدليل على بطلان الاتحاد فقال :

اذا اتحد الشيئان فاما أن يبقيا أو يفنيا ، أو يكون أحدهما باقيا والآخر فانيا : فان بقيا لم يكن هناك اتحاد ، لأنهما عندئذ اثنان لا واحد ، وان فنيا بطل الاتحاد أيضا لانهما معدومان ، وان بقي أحدهما وفني الآخر فلا اتحاد لأن الموجود لا يكون عين المعدوم[1] .

ونستطيع أن نجد هذا الدليل أيضا لدى ابن سينا[2] ، قبل الغزالي .

وقد أضاف الفخر الى هذا الدليل دليلا آخر ذكره في كتاب « الخمسين » وملخصه : انه لو اتحدت الذات الالهية بشيء فاما أن تبقى الذات بعد الاتحاد ، كما هي قبله ، فلا يكون هناك مجال عندئذ للقول بالاتحاد ما دامت

---

(١) الخمسين ص ٣٥٨ ولوامع البينات ص ٧٤ و ٢١٧ والتفسير الكبير ١٩٨/٤ والمحصل ص ١١٢ ومعالم اصول الدين ص ٣٦ .

(٢) الاشارات والتنبيهات — بشرحي الطوسي والرازي — المطبعة الخيرية ٦٧/٢ — ٦٨ .

الذات على حالها ، وان تغيرت الذات كانت ذات الله متغيرة ، وذلك على الله مستحيل[1] .

وواضح ان هذه الحجة مستندة الى عدم التغير في صفات الله ، وهو بحث قد تقدم في القسم الاول من هذا الفصل[2] .

* * *

٦ ـ تنزيه الله عن الكيفيات المحسوسة (الالوان والطعوم والروائح)

اتفق المسلمون كافة ـ كما يقول الرازي ـ على ان الله تعالى لا لون له ولا طعم ولا رائحة[3] . ولهم طرق في الدلالة على مطلوبهم ، ولكن لا يعنينا الآن الا ما ارتضاه الرازي من تلك الطرق . وقد اختلفت احتجاجات الرازي من كتاب الى آخر ، وكان مجموع ما استدل به في كتبه ثلاث حجج :

الاولى – وهي حجة الاشاعرة ـ الالوان والطعوم والروائح كيفيات متساوية فليس بعضها صفة كمال والآخر صفة قبح ، كما يقال : العلم حسن والجهل قبيح « وليس ثبوت بعض تلك الصفات أولى من ثبوت الكل ، فيلزم اما اثبات كلها ، وهو محال ، أو انتفاء كلها ، وهو المطلوب » . وكانت هذه الحجة هي المرتضاة في كتاب « الخمسين »[4] الا ان أبا عبد الله رفضها في « نهاية العقول »[5] و « المحصل »[6] لأنها مبنية على قاعدة زائفة وهي : قولهم « ليس عدد أولى من عدد » .

---

(١) الخمسين ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩ .

(٢) انظر الفقرة الخامسة الداخلة في « أحكام عامة في الصفات » .

(٣) المحصل ص ١١٥ ، وراجع : المواقف ٣٨/٨ .

(٤) الخمسين ص ٣٦٠ .

(٥) نهاية العقول ٥٧/٢ .

(٦) المحصل ص ١١٦ .

الثانية — اجماع المسلمين على تنزيه الله عن هذه النقائص •

وهذا ما ارتضاه في نهاية العقول[1] والمحصل[2] •

الثالثة — كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، والاجسام قابلة للحوادث كالطعم واللون والرائحة فهي حادثة ، ولكن الباري غير حادث ، فيمتنع أن يكون قابلا للحوادث[3] •

والاجماع أقرب هذه الحجج الى القبول — في اعتقادي — ، الا ان الاشعرية قد ذهبوا الى ما يخالفه حين استدلوا على رؤية الله بالوجود فكل موجود يصح أن يرى ، فاذا قيل لهم ان كل موجود يصح أن يلمس ويشم ويذاق فهل تجوز على الله هذه الاشياء ؟ أجابوا : بأنهم يلتزمون ذلك وهذا نص ما قاله الرازي في هذا الصدد : « وأما الزام اللمس والشم والذوق والسمغ فقد التزمه أصحابنا • وذلك بالحقيقة لازم على من اعتمد في هذه المسألة على الوجوه العقلية • فاما من اعمد على الوجوه السمعية فله أن يقول : لو دلت الدلالة السمعية على كونه مشموما مذوقا ملموسا قلت به ، ولما لم تدل دلالة سمعية على كونه مشموما مذوقا ملموسا فلا يلزمني ذلك »[4] •

والحق ان كلام الرازي في هذا النص هو أحسن ما قاله في هذا المجال ، اذ معناه ان ما ورد به النص من الصفات التي توهم التشبيه آمنا به ، وما لم يرد به لم نبحث عنه ، لأن الاصل ان الله منزه عن مشابهة الاجسام •

* * *

---

(١) نهاية العقول ٢/٥٧ — ب •

(٢) المحصل ص ١١٥ •

(٣) المعالم في أصول الدين ص ٣٤ — ٣٦ •

(٤) نهاية العقول ٢/٢٥ — ب •

٧ ـ تنزيه الله عن اللذة والالم

اتفق الفلاسفة والمتكلمون على نفي الالم عن الله تعالى . ثم اختلفوا بعد ذلك : فذهبت الفلاسفة الى اثبات اللذات العقلية لله تعالى فقال الفارابي : « وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الاول والمعشوق الاول »[1] ، وقال ابن سينا : « فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء .. تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ ، فان اللذة ليست الا ادراك الملائم ، من جهة ما هو ملائم »[2] .

ولم يقبل المتكلمون رأي الفلاسفة بل ذهبوا الى ان الله تعالى ــ كما لا تجوز عليه الآلام واللذات الحسية ــ كذلك لا تجوز عليه اللذات العقلية[3].

* * *

وكان الرازي في كتاب « المباحث المشرقية » المبكر ، من اتباع الفلاسفة في هذا البحث ، فلله ــ عنده ــ البهاء المحصن والجمال المحض ، وهو مصدر كل جمال وبهاء ، والجمال محبوب لذاته ، وكلما كانت القوة أقوى ادراكا للجمال كانت المحبة أكبر والعشق أتم ، وواجب الوجود ــ اذا أدرك ذاته بادراكه الاقوى والاكمل ــ وذاته في غاية الجمال والجلال ــ فقد أدرك أكمل الموجودات وأجلها بأكمل ادراك ، فحصل لذاته أكمل ابتهاج بذاته ، فكانت ذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ[4] .

ولكن أبا عبد الله عدل عن هــذا الاتجاه الارسطاليسي في كافة كتبه

---

(١) عيون المسائل للفارابي ص ٥١ .

(٢) الشفاء ــ لابن سينا (الالهيات ٢/٣٦٦) وانظر قريبا من هذا النص في : النجاة : لابن سينا أيضا ص ٢٤٥ .

(٣) راجع المواقف ٨/٣٨ .

(٤) المباحث المشرقية ٢/٤٩٤ .

الاخرى ، فلا يمكن ـ اذن ـ أن يعد ما في المباحث المشرقية ، هو رأي الرازي الحقيقي .

واستدل بعض المتكلمين على نفي اللذة عن الله تعالى بقولهم : ان الالم واللذة تابعان لتغير المزاج ، وتغير المزاج صفة الجسم المركب ، ولكن الله تعالى ليس بجسم ، فالالم واللذة لا يصح اطلاقهما عليه .

وقد أخذ الرازي بهذه الحجة في « الخمسين »[1] ، ولكنه رفضها في « نهاية العقول »[2] و « والمحصل »[3] لأنه لا دليل على ان اللذة لا تنتج الا عن تغير المزاج ، فقد تنتج عن سبب آخر ، وان كان مجهولا لدينا . بيد ان الرازي عاد الى هذه الحجة مرة اخرى في « معالم اصول الدين »[4] ولم يعترض عليها ، ولكنه عضدها بحجة ثانية . وهذه الحجة الثانية هي التي اعتمد عليها في نهاية العقول والمحصل ـ مع ما في عرضها من اختلاف بين كتاب وآخر ـ ويمكن تصويرها على الوجه التالي : خلق الملتذ به اما أن يقال انه في الازل ، واما أن يقال انه محدث ، فاذا كان في الازل وقدر الله على ايجاده فقد حصل فعل في الازل فيكون الحادث في الازل ، ولكن الحادث والازلي لا يجتمعان ، وان لم يقدر على ايجاده كان عاجزا أو متألما في الازل، وهذا أيضا مستحيل .

اما اذا قيل انه حادث فتكون اللذة التي تعقبه أيضا حادثة ، والنتيجة عندئذ هي ان الله يصبح محل الحوادث[5] .

---

(١) الخمسين ص ٣٦٠ .

(٢) نهاية العقول ٢/٥٥ ـ ١ .

(٣) المحصل ص ١١٥ .

(٤) المعالم في أصول الدين ص ٣٦ .

(٥) انظر هذه الحجة ـ على انحاء مختلفة ـ في نهاية العقول ٢/٥٦ ـ أ والمحصل ص ١١٥ . والمعالم في أصول الدين ص ٣٦ .

ولكن يلاحظ ان هذا الدليل في واد وما يدعيه الفلاسفة في واد آخر ، ذلك لأنهم لا يقولون ان هناك شيئا آخر يلتذ به الله تعالى سوى ذاته ، فكل هذه التفريعات ـ في الواقع ـ غير واردة • وقد لاحظ الرازي هذا فأراد أن يتخلص من الاعتراض بأن الاجماع قد انعقد على بطلان مذهب الفلاسفة في اللذة العقلية(١) •

غير اني أرى أن رد الرازي هنا لا يعدو أن يكون مجرد مخلص ، والا فلماذا لم يحتج بالاجماع على بطلان اللذة والالم بكافة صنوفهما ، فيستغني عن كل هذه التفريعات من أول الامر ؟

ومن جانبي أعتقد أن قول الفلاسفة باطل لأنهم طبقوا المعايير الانسانية على الصفات الالهية، وذلك حين رأوا ان الانسان كلما أدرك الجمال والبهاء التذ ، فقالوا ان اللذة هي ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم • ولكن هذه قاعدة انسانية ، يمكن تطبيقها في عالمنا هذا المشاهد ، فهل عندهم برهان على ان الله أيضا اذا أدرك الملائم كانت له في ذلك الادراك لذة ؟

* * *

ثانيا ـ الصفات الايجابية

١ ـ القدم والبقاء :

لا خلاف بين من قالوا بوجود الله تعالى ـ في أنه قديم باق •

وكان دليل المتكلمين على قدم الله ـ كما يلي : ان صانع العالم اذا كان محدثا فله محدث ، وذلك المحدث اذا كان محدثا فله محدث أيضا ، فأما أن تتسلسل المحدثات والمحدثات أو تدور • الا ان التسلسل والدور باطلان، فلم يبق الا أن تنتهي المحدثات الى قديم ، وهو المطلوب(٢) •

---

(١) المحصل ص ١١٥ .

(٢) التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٣٦ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩ ، والخمسين ص ٣٤٣ والاربعين ص ٩٢ للرازي .

واذا أرادوا اثبات بقائه قالوا : كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه[1] .

وقد ارتضى الرازي ــ في كتاب « الخمسين » ــ هذه الحجة وضم اليها حجة أخرى تتلخص في أن حقيقة الله غير قابلة للعدم ، لانه لو صح عليه العدم لكان متوقفا على عدم سبب عدمه ، والمتوقف على الغير ممكن بالذات ، ولكن الله واجب بالذات ، فاذا لم تكن حقيقته قابلة للعدم فهو موجود ازلا وأبدا ، وبعبارة أخرى هو قديم باق [2] .

ثم رجحت كفة هذه الحجة في كتاب « الاربعين » ففضلها الرازي على حجة المتكلمين [3] ، حتى اذا تناول بحث البقاء في « المطالب العالية » صرح بأنه يطرح حجة المتكلمين لضعفها وأنه يتمسك بالحجة الثانية فقط ، والذي دعاه الى هذا ــ كما يقول ــ هو ان حجة المتكلمين لا تقف أمام من يدعي أن الله خلق موجودا ، وذلك المخلوق هو الذي خلق العالم ، فيكون الخالق لهذا العالم غير قديم [4] .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩ والعقيدة النظامية لامام الحرمين ص ٢٣ وانظر المطالب العالية للرازي ١/١٢٥ .

(٢) الخمسين ص ٣٤٣ .

(٣) الاربعين ص ٩٢ .

(٤) المطالب العالية ١/١٢٤ ولعل الرازي يشير هنا الى مذهب افلوطين الذي يقول ان النفس الكلية هي التي « تلد موجودات ادنى منها . هي التي خلقت جميع الحيوانات بان نفثت فيها الحياة .. خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام واعطتها حركة دائرية راتبه » . (يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٢) ؛ أو لعله يقصد الغلاة من الفرق التي تسمت بالاسلام كغلاة الروافض الذين يطلق عليهم اسم « المفوضة » وذلك لانهم قالوا : ان الله تعالى خلق محمدا (على رواية الاشعري والاسفراييني) أو عليا واولاده (على رواية الرازي والديلمي اليماني) ثم فوض اليه خلق العالم ، فخلق السموات والارض ودبرها ، ولذلك يفسرون قولنا في الركوع « سبحان ربي الاعلى » بان الرب هنا علي ، وقولنا في السجود « سبحان ربي العظيم » بان الرب في هذه التسبيحة هو الله . (راجع : مقالات الاسلاميين للاشعري ١/٨٦

على أني أرى أن الرازي اتبع في تضعيفة لطريقة المتكلمين ـ أسلوبا لفظيا . فهو قد أخذ عبارة « صانع العالم » ثم ناقش المتكلمين على أساس احتمال أن يكون صانع العالم موجودا آخر غير الله خلقه الله ، ثم هذا الموجود هو الذي خلق العالم بعد ذلك ، فيكون العالم وصانعه محدثين . مع أن المتكلمين ما كانوا يقصدون من بحثهم الا قدم الله وسموه صانع العالم ، لانه لا صانع للعالم الا الله . فهم ـ في الواقع ـ قد أرادوا بدليلهم أن المحدثات لا بد ان تنتهي الى قديم والا تسلسلت المحدثات أو دارت . فحتى لو فرض ان العالم قد خلقه شيء غير الله ، فالمقصود حاصل ، ما دام هذا الموجود محدثا باحداث الله فهو محتاج الى المحدث ، فيثبت عندئذ قدم الله . وقد عبر الغزالي عما قلته ههنا تعبيرا دقيقا فقال : « وندعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم ، فانه لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر ، وكذلك السبب الآخر ويتسلسل اما الى غير نهاية ، وهو محال ، واما ان ينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده،وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم »[1].

ويرى أستاذنا الدكتور محمود قاسم ـ بحق ـ أن كلتا الحجتين السابقتين ليست أكثر من دليل واحد له وجهان . وهذا الدليل هو أن الذات غير القابلة للعدم يجب ان تكون قديمة باقية الا ان المتكلمين نظروا الى الامر من زاوية القدم والحدوث . وما يتبعهما من الدور والتسلسل ، فقالوا : لو كان الله

→

والتبصير في الدين للاسفرايني ص ١١٢ والشامل لامام الحرمين ٤٤٧/٣ واعتقادات المسلمين والمشركين للرازي ص ٥٩ وابكار الافكار للآمدي ١٤١ ـ أ وقواعد عقائد آل محمد (الباطنية) للديلمي اليماني . طبع مصر ١٩٥٠ ص ١١) أو لعل الرازي يقصد احمد بن حابط والفضل الحدثي المعتزلين اللذين كانا يقولان بان للعالم خالقين أحدهما قديم وهو الله ، والثاني محدث وهو عيسى بن مريم وهو الذي يحاسب الناس في الآخرة (راجع : التبصير للاسفرايني ص ١٢٢ وكتاب المعتزلة لزهدي جار الله ص ١٤٣) ، أو لعله كان يريد الكندي الذي ذهب الى ان الله خلق الفلك ثم كان الفلك بعد ذلك هو العلة القريبة لما بعده من المخلوقات (رسائل الكندي الفلسفية ٢٤٨/١) .

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩ .

محدثا لكان له محدث ، ومعنى هذا أن ذاته قابلة للعدم . والا لما احتاج الى محدث ، ولكن المحدث القابل للعدم والمحتاج الى غيره لا يصح ان يكون اله العالم ، فاذن لا بد من الانتقال الى محدثه ثم الى محدث محدثه وهكذا حتى تنتهي سلسلة المحدثات الى قديم لا يحتاج الى غيره اي أن ذاته غير قابلة للعدم ، وغير القابل للعدم قديم باق .

أما الرازي فقد نظر الى المسألة من حيث الوجوب والامكان ، فالله واجب ، ولو لم يكن قديما باقيا لتوقف وجوده على غيره ، فيكون قابلا للعدم ، أي ممكنا ، ولكن الله واجب بذاته ، وبالتالي فهو لا يفتقر الى ما سواه وينتج عن هذا انه غير قابل للعدم ، بل هو موجود أزلا وأبدا .

وأيضا فقد نبهني أستاذنا الى أن الربط بين القدم والبقاء قد وجد لدى أفلاطون ، ولكن في معرض اثبات خلود النفس ، فقد برهن على قدم النفس وبقائها بان النفس متحركة ، والحركة احدى خصائصها الذاتية ، والخاصة الذاتية لا تتوقف على شيء آخر ، ومن ثم فالنفس قديمة ، لانها لو كانت حادثة لتوقفت في حركتها على شيء آخر : وهي أيضا خالدة لان حركتها لا تفارقها [1] .

* * *

واذا كانت الاشاعرة قد اتفقت على أن : القدرة والعلم والارادة والحيوة والسمع والبصر والكلام صفات زائدة على ذات الله ، فهل كانت تعد القدم والبقاء صفتين زائدتين أم لا ؟

أما بالنسبة للقدم فذهب جمهورهم ــ بما فيهم الرازي ــ الى أنه ليس بصفة زائدة على الذات[2] ، وشذ عنهم عبد الله بن سعيد والقلانسي فقالا انه

---

(١) راجع : كتاب « في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » تاليف استاذنا الدكتور محمود قاسم ص ٥٢ .

(٢) المحصل ص ٥٧ ونهاية العقول ١/٢٦٧ ــ ا .

صفة زائدة على الذات الالهية [1] . وكانت حجة الجمهور ان القدم ان كان صفة لواجب يجب أن تكون قديمة ، ويكون قدمها صفة لها أيضا والنتيجة أن يكون قدمها قديما أيضا ، ثم تنظر في قدم قدمها .. وهكذا ، مما يفضي الى التسلسل [2] . وقد اعترض الطوسي على هذا الدليل بأن للذاهب الى زيادة القدم أن يقول : « كل ما ليس القدم داخلا في مفهومه ، فاذا وصف بالقدم احتيج الى صفة زائدة عليه هي القدم ، وأما القدم فلا يحتاج ، لكونه لذاته قديما » [3] .

وأما فيما يتعلق بالبقاء فكان رأي متقدمي الاشاعرة أنه صفة زائدة [4] ، ولكن أبا بكر الباقلاني [5] تحول عن هذا الرأي وتبعه متأخروا الاشاعرة كامام الحرمين [6] والغزالي [7] ووالد الفخر الرازي [8] . أما ابو الحسن الاشعري نفسه فاضطرب نقل المؤلفين لمذهبه . فبعضهم يروي عنه أنه قائل

---

(١) اصول الدين للبغدادي ص ٨٨ — ٨٩ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩ والمواقف للعضد ١٠٦/٨ .

(٢) المحصل ص ٥٧ ونهاية العقول ٢٦٧/١ — أ .

(٣) نقد المحصل لنصير الدين الطوسي ص ٥٧ .

(٤) اصول الدين للبغدادي ص ٩٠ و ١٠٨ والتبصير في الدين للاسفرايني ص ١٤٧ والارشاد للجويني ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٥) هذا هو المشهور عنه : انظر : اصول الدين ص ٩٠ والمحصل ١٢٦ ، والمواقف ١٠٦/٨ ، وهو رأيه في كتاب « الانصاف » اذ يقول : « ويجب ان يعلم ان الله سبحانه باق . ومعنى ذلك انه دائم الوجود » (ص ٣٣) أما في « التمهيد » فوجدت رايه كراي متقدمي الاصحاب ، فهو يقول : فان قال قائل : فما الدليل على ان البقاء من صفات ذاته ؟ قلنا : من قبل انه لم يزل باقيا ، اذ كان كائنا من غير حدوث ، والباقي منا لا يكون باقيا الا ببقاء » . (ص ٢٦٣ من طبعة بيروت) .

(٦) الارشاد ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٧) المقصد الاسنى ص ٩٦ .

(٨) الاشارة للرازي ٣٧ — أ .

بأن الله باق ببقاء[1] ، ويروي آخرون ان « له في البقاء اختلاف رأي »[2].

* * *

تابع الرازي متأخري الاشعرية ومال الى أن البقاء ليس صفة زائدة على الذات . واستدل على هذا المذهب بدليلين : الاول ـ ان الله واجب الوجود لذاته ، ولو كان باقيا ببقاء لكان واجب الوجود بغيره . الثاني ـ ان البقاء ان كان باقيا ببقاء آخر حصل التسلسل ، وان كان باقيا ببقاء ذات الله لزم الدور ، وان كان باقيا لنفسه ، فحينئذ ينقلب الوضع فيصبح البقاء واجبا لذاته والذات واجبة لغيرها ، فتصير الذات صفة والصفة ذاتا[3] .

ويلاحظ على هذين الدليلين أنه يصعب قبولهما من الرازي اذا نظرنا بعين الاعتبار الى أنه قال في كثير من كتبه ان الوجود زائد على الذات ، فلمعترض أن يتساءل : هل الذات عندئذ واجبة بغيرها (وهو الوجود) ؟ وهل الوجود موجود بوجود آخر فيلزم التسلسل ؟ أم أنه موجود بذات الله فينتهي الامر الى الدور ؟ أم أن الوجود موجود لنفسه فيكون الوجود واجبا لذاته والذات موجودة بغيرها فتنعكس الآية ؟ أي أن للمعترض أن يتمسك بنفس الادلة والتفريعات التي يسوقها الرازي على نفي زيادة البقاء ، ويواجه بها الرازي في قوله ان الوجود زائد على الذات .

ورأيي أن مثل هذه الابحاث فيها من العبث أكثر مما فيها من الجد ، وهي الى المماحكات اللفظية أقرب ، وأن الاسلم هو القول بأن الله موجود وقديم وباق .. دون أن نشبه صفات الله بأحوال الانسان.ان العقل الانساني

---

(1) كالبغدادي في اصول الدين ص ٩٠ ، والرازي في المحصل ص ١٢٦ ، والمعالم ص ٥٨ ، وابن المطهر في شرحه على تجريد الاعتقاد ص ١٦٠ ، والعضد في المواقف ١٠٦/٨ .

(٢) راجع الشهرستاني في : الملل والنحل ٨٧/١ .

(٣) لوامع البينات ص ٢٥٧ والاربعين ص ١٨٩ والمحصل ص ١٢٦ والمعالم في أصول الدين ص ٥٨ .

المحدود يضمحل عند تصور وجود قديم لا الى بداية وباق لا الى نهاية ، فأنى له أن يعرف ان هذه الامور زائدة أو غير زائدة ؟

* * *

٢ ـ القـدرة والارادة :

يقول الرازي ان الفلاسفة يذهبون الى ان الله تعالى ليس بقادر ولا مريد ومعنى ذلك أنه موجب [١] ، ويتابعـه في هذا بعض المتكلمين [٢] واتهـم الفيلسوف ابن رشد بأنه ينكر صفة الارادة [٣] ، ويقول صاحب العلم الشامخ « واما المعتزلة فاما ابو الحسين والبغدادية فانما مذهبهم نفي الارادة » [٤] .

والحق أنه لا المعتزلة[٥] ولا الفلاسفة ولا ابن رشد ينفون عن الله أنه مريد قادر . أما المعتزلة فكانوا فريقين : أحدهما ـ ويضم الاكثرين منهم ـ يرى أن الله تعالى متصف بالارادة ولكن هذه الصفة حادثة لا قديمة بخلاف العلم والقدرة . والفريق الثاني : لم ينكر لفظ الارادة ، وان فسرها تفسيراً آخر

---

(١) قال الرازي في المحصل : « اتفق الكل على ان الله قادر خلافا لجمهور الفلاسفة » (ص ١١٦) وقال في الاربعين : ان الفلاسفة قد قالوا « بنفي كونه تعالى مريدا » (ص ١٥٠) . وقال في الاشارة : « ذهبت الفلاسفة الى ان البارى تعالى عن قولهم موجب لذاته والصادر عنه جوهر واحد مفارق عن المادة » (٢٢ ـ أ) .

(٢) كصاحب المواقف ٤٩/٨ .

(٣) الفيلسوف المفترى عليه ـ ابن رشد . للدكتور محمود قاسم ص ١٠٢ ، وانظر ايضا مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الادلة ص ٦٢ .

(٤) العلم الشامخ ـ للمقبلي اليمني ص ١١٣ .

(٥) نقل الشهرستاني ان اصحاب ثمامة بن اشرس المعتزلي يقولون ان العالم فعل الله بطبعه ، وليس نتيجة مشيئته واختياره (انظر : المعتزلة ـ لزهدي جار الله ص ١٣٠) ، ومن العسر البالغ تحقيق قول ثمامة لان كتب المعتزلة ـ الا اليسير ـ مفقودة .

كقولهم انه غير مغلوب ولا مستكره[1] .. وقد أرجع ابو الحسين البصري ـ من المعتزلة ـ الارادة الى العلم وسماها الداعية ، فالداعية بالنسبة الى أفعال نفسه تدعوه الى ايجادها ، وبالنسبة الى أفعال غيره معناها الحث عليها والترغيب في فعلها[2] .

أما الفلاسفة فلم ينكروا ان الله مريد قادر ولم يقولوا بان الله موجب ، ولكنهم يذهبون الى أن ارادته تعالى وقدرته لا تشبهان ارادتنا وقدرتنا ، فما قدرته وارادته الا علمه بأن هذا الكون قد وجد عنه على أحسن نظام ممكن دون مانع أو اكراه . يقول الفارابي : « وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد .. ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الاشياء ، ولا صدر الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبـدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فاذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه[3] . ويقول ابن سينا : « فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الارادة التي له ، وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل .. »[4] ويقول أيضا : « لا يجوز أن يكون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا ...

---

(١) راجع : المجموع المحيط بالتكليف لعبد الجبار ص ١٦١ والابانـة للاشعري ص ٤٦ والتوحيد لابي منصـور الماتريدي ٤٢ ـ ب والارشاد للجويني ص ٦٨ ـ ٩٤ والمحصل للرازي ص ١٣٣ والمواقف للعضد ٨/٨٥ . وانظر ما كتبه استاذنا الدكتور محمود قاسم في مقدمته لمناهج الادلة ص ٥٧ وما بعدها .

(٢) الاربعين للرازي ص ١٤٧ والمحصل له ايضا ص ١٢١ والمواقف للعضد ٨/٨١ ـ ٨٢ .

(٣) عيون المسائل للفارابي ص ٥١ .

(٤) الشفاء ـ الالهيات ـ ٢/٣٦٧ .

فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها علم وقدرة وارادة ... »[1] ويقول ابن رشد : « وأما صفة الارادة فظاهر اتصافه بها .. وكذلك من شرطه أن يكون قادرا »[2] .

وكان الاشاعرة[3] والماتريدية[4] يقولون ان الله تعالى مريد وقادر بارادة وقدرة قديمتين .

وكان استدلال أبي الحسن الاشعري على ثبوت الارادة يتلخص في أن الله تعالى لو لم يكن موصوفا بالارادة لاتصف بضد من أضدادها كالسهو والكراهة والآفة[5] .

الا أن هذا الدليل مستند الى أن الشيء لا يخلو من الصفة أو ضدها ، وسنرى ـ في صفتي السمع والبصر ـ ان الرازي يرى أن هذا الاساس ضعيف لان الضدين قد يرتفعان .

أما اتباع أبي الحسن فقد تحولوا الى حجة أخرى يثبتون بواسطتها : اختيار الله ، فقالوا : اذا ثبت أن لهذا العالم مبدعا فاما أن يكون ـ هذا المبدع ـ قادرا واما ان يكون موجبا ، فاذا بطل كونه موجبا صح أنه مختار ، وكان اعتمادهم ـ في ابطال الموجبية ـ على الحجج التالية :

١ ـ اذا أثر الله في العالم على سبيل الايجاب فالنتيجة اما قدم العالم

---

(١) نفس المصدر ٢/٤٠٢ ـ ٤٠٣ .

(٢) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٦٢ وراجع ما كتبه استاذنا الدكتور محمود قاسم في مقدمته لهذا الكتاب ص ٦٢ وفي كتاب : الفيلسوف المفترى عليه ص ١٠٣ .

(٣) مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٥٧ ، وراجع ، اللمع للاشعري ص ٣٧ والارشاد للجويني ص ٩٤ والملل والنحل للشهرستاني ١/٨٨ والمحصل للرازي ص ١٣١ و ١٣٣ ، والمواقف ٨/٥٨ ـ ٥٩ .

(٤) تبصرة الادلة ٢١٩ ـ ب و ٢٢٨ ـ أ و ب .

(٥) اللمع لابي الحسن الاشعري ص ٣٧ ـ ٤٠ .

أو حدوث الله ، اذ الموجب لا ينفك عن معلوله ، غير أن القول بقدم العالم أو بحدوث الله باطل ، فبطل مذهب الايجاب •

٢ ـــ ان تأثير العلة غير المختارة انما يكون على وتيرة واحدة ، لكنا نرى التغير في العالم واقعا ملموسا ، فلا مناص عندئذ من القول بأن الله فاعل بالقصد والاختيار •

٣ ـــ سبب عدم المعلول هو عدم علته ، فالعلة لو كانت باقية بذاتها وبكل شرائطها لبقي المعلول ، أما اذا تغير المعلول فلا بد أن تتغير العلة تبعا لذلك ، فاذا قيل ان الله علة موجبة ترتب على هذا حصول التغير في ذات الله كلما حصل تغير في العالم ، غير ان التغير على الله مستحيل ، فاذن هو مختار لا موجب •

٤ ـــ مع افتراض ان الله موجب بالذات ، فاما ان يكون الصادر عنه واحدا أو أكثر من واحد ، ولو قبلنا الاحتمال الاول لم يوجد في الوجود شيئان الا وأحدهما علة للآخر ، لان كل شيء لا يصدر عنه الا شيء واحد ـــ ولكن النتيجة غير صحيحة فمقدمتها أيضا غير صحيحة ، أما الاحتمال الثاني فغير صحيح على أصول الفلاسفة أنفسهم ، لانهم يقولون : الواحد لا يصدر عنه الا واحد [١] •

وقد أورد الرازي هذه الحجج في مؤلفاته وقبلها ، الا اني ألاحظ على الحجة الاولى أن الرازي بناها على التسليم بان العالم حادث ، مع انا سنرى في باب « العالم » أن الفخر وجد من الصعوبة الهائلة أن يبت في مسألة قدم العالم وحدوثه • وألاحظ أن الحجة الثالثة قد أسست على ان الله لا يصح عليه التغير ، وقد سبق الكلام في هذا البحث ، في القسم الاول من هذا الفصل•

---

(١) انظر مجموع هذه الحجج في كتب الرازي : الخمسين ص ٣٦١ والتفسير الكبير ٧/٢٥ والمعالم في أصول الدين ص ٣٩ ـــ ٤٠ والمحصل ص ١١٦ ونهاية العقول ١/٩٨ ـــ ب ، وراجع ايضا : التمهيد للباقلاني (طبع مصر) ص ٤٧ ـــ ٤٨ ، والعقيدة النظامية ص ١٣ ـــ ١٤ والارشاد ص ٢٨ لامام الحرمين، والمواقف ٨/٤٩ ـــ ٥٣ •

أما الحجة الرابعة فيفترض الرازي ومن أخذ بها ان الفلاسفة يقولون بالموجب ؛ في حين أن الفلاسفة كما رأينا ينفون الايجاب ويقولون بالقدرة والارادة ولكن على معنى مخالف للمعنى الذي يراه المتكلمون . ثم ان الفلاسفة لم يقولوا ان كل واحد لا يصدر عنه الا واحد ، وانما الذي ذهبوا اليه ان الله فقط هو الذي لا يصدر عنه الا واحد وهو العقل الاول ، لان الله هو الواحد الحقيقي ، أما ما بعده ففيه كثرة ولذلك صدر عن العقل الاول ثلاثة : عقل ونفس وفلك . قال الفارابي : « اللازم عن الاول يجب أن يكون احدى الذات ، لأن الاول احدى الذات من كل جهة ، ويقتضي الواحد من كل جهة واحدا » [1] ويقول أيضا : « وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الاول ، ويحصل في المبدع الاول الكثرة بالعرض ، لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول » [2] ، ومثل هذا نجد عند ابن سينا [3] .

ولعل أقوى الحجج هي الثانية لأنها مبنية على واقع مفهوم مشاهد ، ـ تلك الحجة المبنية على فكرة التغير والتي تشترك معها الحجة الثالثة في نفس الفكرة ، أو بالاحرى ، الثالثة عكس الثانية ، اذ الثانية ابتدأت من تغير العالم ، والثالثة ابتدأت من افتراض التغير في الذات الالهية .

وأيا كان الامر فان الاشعرية يجعلون من هذه الطريقة دليلا على أن الله مختار ، واذا كان مختارا فهو قادر . فاذا ارادوا ان يثبتوا الارادة قالوا ان القدرة هي التي يصح بها ايجاد الفعل في أي وقت من الاوقات ، فلا بد من صفة أخرى تخصص الفعل بوقته المعين ، وهذه الصفة هي الارادة[4] .

---

(١) رسالة في اثبات المفارقات ـ للفارابي ص ٤ .

(٢) عيون المسائل للفارابي ص ٥١ .

(٣) الشفاء ـ لابن سينا ـ الالهيات ٢/٤٠٤ .

(٤) راجع اعتراض ابن رشد على الاشعرية في قولهم : ان الارادة هي التي تخصص الفعل بوقت معين ومع ذلك فهي قديمة (مناهج الادلة ص ٢٠٦) .

والفخر أيضا في هذا مع الاشاعرة[1] .

بيد أن أبا عبد الله لا يستبعد ان تكون « المحبة » صفة أخرى غير الارادة ـ مخالفا بذلك المتكلمين اذ قالوا : ان معنى المحبة ارادة ايصال الثواب ، فرد عليهم الرازي بقوله : « أقصى ما في الباب أن يقال : لا دليل على اثبات صفة أخرى سوى الارادة فوجب نفيها ، لكنا بينا في كتاب نهاية العقول أن هذه الطريقة ضعيفة ساقطة »[2] .

* * *

ونتنقل الآن الى نقطة أخرى ، وهي : هل القادر يصح منه الفعل والترك ؟ أم أنه لا يقدر الا على الفعل ؟

كان الرازي يذهب في كتبه الاولى الى ان القادر يصح منه الفعل والترك[3] ، وفي هذا يقول في الاربعين ان القادر « هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة »[4] . الا أنه في « المطالب العالية » ـ آخر كتبه ـ رأى أن القادر لا يقدر الا على الفعل وان القول بأنه يقدر على الفعل والترك قول غير مقبول ، وفيما يلي نص ما قاله : « ان قول القائل : القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وان لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام مشكل . وذلك لان قولنا انه لم يفعل اشارة الى أنه بقي العدم الاصلي كما كان ، والعدم يمتنع وقوعه بالفاعل ، لان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض وسلب صرف ، فالقول بان العدم وقع بالفاعل والقادر محال ، وايضا الشيء حال بقائه يمتنع اسناده الى الفاعل ، لما ثبت ان تكوين الكائن محال . واذا

---

(١) المحصل ص ١٢١ ومعالم أصول الدين ص ٤٥ .

(٢) التفسير الكبير ١٤/١٣٢ .

(٣) انظر : الخمسين ص ٣٦١ والاربعين ص ١٢٢ ـ ١٢٣ ونهاية العقول ١/٩٨ ـ ب .

(٤) الاربعين ص ١٢٢ .

كان كذلك فالعدم الباقي يمتنع اسناده الى القادر لوجهين : الاول ـ ان كونه عدميا يمنع من اسناده الى الفاعل . والثاني ـ ان كونه باقيا يمنع أيضا من اسناده الى الفاعل ، فيثبت ان العدم الباقي يمتنع اسناده الى القادر من هذين الوجهين . ولما ثبت أن الترك لا معنى له الا البقاء على العدم الاصلي ، وثبت ان البقاء على العدم الاصلي يمتنع اسناده الى الفاعل ، يثبت حينئذ ان القادر لا قدرة له على الترك ألبتة ، واذا كان كذلك ، كان قوله : القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قولا مشكلا .. »[1] أما فعل الضد فهو « فعل خاص والفعل الخاص لا يكون تركا لمسمى الفعل ، والا لزم أن يكون أحد النقيضين عين الثاني ، وهو محال ، فثبت أن على هذا التقدير لا يكون القادرا قادرا ألبتة على الترك » .

وهذا بحث لفظي ـ ان ساغ قبوله وانطباقه على الانسان ـ فهو غير مستساغ بالنسبة الى الله سبحانه لانه قادر لا يشبه القادرين من الناس ، ثم ان القرآن يدل على أن الله يقدر على الترك ، ذلك لان الله يقول : « ولو يؤاخذ الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة » « ولو يؤاخذ الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة » فالترك ههنا مقدور لله ، وهو شبيه بالفعل ، بل الترك فعل سلبي .

* * *

بقيت كلمة أخيرة وهي ان الرازي قال في « المباحث المشرقية » ان الله تعالى وجب[2] ، وقال ان الفلاسفة ذهبوا الى نفي القدرة والارادة ، وسرد لهم في ذلك حججا دون أن يعترض عليها[3] . ونحن لا نستطيع أكثر من القول بأن قوله في هذا الكتاب لا يعتد به لان الكتاب نفسه كتاب مبكر

---

(١) المطالب العالية ١/٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

(٢) المباحث المشرقية ٢/٥٢٣ .

(٣) المصدر السابق ٢/٤٨٥ ـ ٤٩٣ .

انساق فيه الرازي وراء الفلاسفة ، ولان الفخر في كل كتبه الاخرى السابق منها واللاحق ينكر أشد الانكار على من يقول بالموجب •

* * *

٢ ـ العلم :

أجمع المتكلمون والفلاسفة الاسلاميون على ان الله تعالى عالم•ثم اختلفوا بعد ذلك ، في الادلة على علمه ، وفي زيادته على الذات أم انه نفس الذات ، وفي وحدته وتعدده ، وفي ثباته وتغيره ، وفي علاقته بالجزئيات •

فقد استدل الفلاسفة على صفة العلم بأن الله تعالى وجود مجرد عن المادة ، والوجود المجرد عقل ، وهو عاقل لانه يعقل ذاته هوية مجردة ، فاذن الله سبحانه يعقل ذاته • وهو أيضا يعلم الاشياء الاخرى بادراكه نفسه التي تفيض عنها الموجودات ، وبعبارة أخرى : ان الله سبحانه يعلم الاشياء الجزئية على نحو كلي ، اي عن طريق معرفة قوانينها العامة ، وهو يعلم هذه القوانين لانه علتها ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فاذا أدرك نفسه ادرك هذه القوانين أيضا[١] •

وكان الطريق الذي انتهجه المتكلمون[٢] وابن رشد[٣] هو المرتكز على

---

(١) التعليقات للفارابي ص ١٧ ـ ١٨ والنجاة لابن سينا ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ وكتاب الاستاذ الدكتور محمود قاسم : « الفيلسوف المفترى عليه » ص ٩٩ ومقدمته لمناهج الادلة ص ٥٦ •

(٢) الابانة ص ٤٥ واللمع ص ٢٤ ـ ٢٥ للاشعري ، والتمهيد لابي بكر الباقلاني ص ٤٧ (من طبعة مصر) والارشاد لابي المعالي ٦١ ـ ٦٢ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٧ ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٧٤ والتمهيد لابي المعين النسفي ٥ ـ ب الى ٦ ـ أ وشرح ابن المطهر على تجريد الاعتقاد للطوسي ص ١٥٧ والمواقف ٨/٦٥ ـ ٦٦ •

(٣) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٦٠ ـ ١٦١ وراجع ما كتبه الدكتور محمود قاسم في مقدمة المناهج ص ٥٤ ـ ٥٦ •

مبدأ الاحكام والاتقان ، بمعنى ان هذا العالم منسق ومنظم ومدبر أحسن تنسيق وتنظيم وتدبير ، وكل شيء فيه يسير نحو غاية معينة مرسومة .

ويضيف بعضهم الى هذا الطريق طريقا آخر أدنى اقناعا ، وهو ان الله تعالى لو لم يكن متصفا بالعلم لاتصف بالجهل ، لاستحالة خلو الشيء عن الضدين[1] ، وقد يطردون هذا القول في كل الصفات الاخرى ، فيستدلون على السمع والبصر والكلام مثلا بأنه لو لم يكن متصفا بها لكان متصفا بأضدادها من النقائص كالصمم والعمى والخرس .

أما بالنسبة للرازي فقد حصل تطور في طريقة استدلاله على العلم الالهي ، ذلك أنه كان في « المباحث المشرقية » ـ كتابه المبكر ـ متلمسا خطا ابن سينا ، ولذلك لم يستدل على العلم الا بالدليل الذي رأيناه عند الفلاسفة الاسلاميين[2] .

على أنه لم يلبث ـ بعد ذلك ـ أن تحول عنه تحولا تاما ، فهو اما معترض عليه في بعض المؤلفات[3] ، أو مهمل لشأنه في المؤلفات الاخرى ـ آخذا بدليل الاحكام والاتقان ومبطلا كل الشكوك التي تعترض سبيل هذا الدليل[4] ، اللهم الا في بعض المؤلفات القليلة كالاربعين اذ يستمسك به دون أن يرد على الاعتراضات الموجهة اليه بل يسردها سردا[5] .

---

(١) التبصير في الدين للاسفرايني ص ١٤٥ ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٧ وتبصرة الادلة ١١٠ ـ أ والتمهيد ٣ ـ ب و ٥ ـ ب الى ٦ ـ أ لأبي المعين النسفي الماتريدي .

(٢) المباحث المشرقية ٢/٤٦٨ ـ ٤٦٩ .

(٣) نهاية العقول ١/١٨٤ ـ ب والمطالب العالية ١/٢٥١ ـ ٢٥٢ .

(٤) الخمسين ص ٣٦٣ ونهاية العقول ١/١٨٠ ـ أ والملخص ١٧١ ـ ب ولوامع البينات ص ٥٥ والمحصل ص ١١٩ والمعالم في أصول الدين ص ٤٠ والاشارة ١٥ ـ أ .

(٥) الاربعين ص ١٣٣ .

وربما يزيد عليه دليلا ثانيا تصويره كالتالي : ان الله قادر ، ومعنى القادر هو الفاعل الذي يفعل قاصدا مختارا ، ولا يكون القصد والاختيار الا بعد تصور المقصود ، فاذن لا بد ان يكون الباري متصورا حقيقة ما يقـدر عليه ، والتصور لا يكون جهلا ولا ظنا ، لان الجهل والظن انما يتتجان عن كون الحكم غير مطابق للمحكوم عليه ، أو من الجائز ان لا يكون مطابقا ، لكن التصور لا يوجد فيه حكم أصلا ، فالله تعالى ــ اذن ــ عالم بحقيقة الاشياء على سبيل التصور . لكن التصورات ــ من جهة اخرى ــ تقتضي أن يكون لها لوازم ، وتصور حقيقة الملزوم وحقيقة اللازم يقتضي لذاته التصديق بثبوت أحدهما للآخر ، فلا مناص أيضا من أن تكون التصديقات حاصلة لله تعالى . والنتيجة هي ان الله تعالى عالم تصورا وتصديقا[1] .

حتى اذا انتهينا الى آخر كتبه « المطالب العالية » وجدناه يضعف دليل الاحكام ولا يرتضي الا الدليل الثاني[2] .

وسندع الكلام في الدليل الذي يذكره بعض المتكلمين والمستند الى عدم رفع الضدين فنؤجله الى صفتي السمع والبصر ، لان الفخر بحثه هناك ، ولم يبحثه في صفة العلم . أما الآن فينصب جهدنا على موقفه من الدليل الاشهر المرتكز على مبدأ الاتقان .

يلاحظ على هذا الدليل أولا ــ أنه ــ بالرغم من اعتماد الاشاعرة عليه ــ فهو لا يساير أصولهم لانهم يدعون ان أفعال الله تعالى لا غاية لها ولا غرض ، أو أنها غير معللة بشيء[3]، وان هذه الموجودات يمكن أن تحدث في وقت آخر قبل وقت حدوثها أو بعده ، ويمكن أن تكون على وضع آخر وشكل آخر مخالف لما هي عليه ، ذلك لأن الممكن ــ في نظرهم ــ تتساوى بالنسبة اليه جميع الاشكال

---

(١) نهاية العقول ١/١٨٤ ــ أ والمعالم في أصول الدين ص ٤٠ ــ ٤١ .

(٢) المطالب العالية ١/٢٤٦ ــ ٢٥١ .

(٣) انظر مقدمة الاستاذ الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٩٧ .

والازمان والاوضاع ، وبعبارة موجزة : هذا العالم ليس أفضل عالم ممكن ، فمن الجائز أن يوجد على وضع آخر أحسن . الامر الذي دعا ابن رشد الى أن ينتقدهم انتقادا حادا ، ويعلن أن هذا العالم لا يمكن ان يكون أحسن مما هو عليه ولا أبدع ، بل هو أفضل عالم ممكن[1] .

وسنرى الرازي أيضا يلمح هذا التناقض بين الامكان والاتقان — في أحد اعتراضاته التي وجهها ضد دليل الاتقان ، في كتاب « المطالب العالية » والتي نسوقها فيما يلي :

الاول : وهو في الواقع تكرار لما أورده على دليل المتكلمين في صفة « القدم » . فقد قال : اذا أثبتنا أن صانع العالم قادر عالم بناء على ما في العالم من نظام ، فكيف السبيل الى الرد على من يزعم أن صانع العالم ليس هو الله ، بل هو معلول لله ، أي ان الله أوجده أولا على سبيل العلية والايجاب ، ثم ذلك المعلول هو الذي خلق العالم بعد ذلك ؟ وقد عقب الفخر على هذا الاعتراض بقوله : « فهذا سؤال مبين ، وما رأيت أحدا من المتكلمين دار حوله ، والغفلة عنه في مثل هذه المطالب العالية من العجائب » ، ثم حاول أن يرد على هذا الاعتراض بأنه اذا ثبت حدوث العالم وافتقاره الى محدث وجب الاعتراف بهذا الفاعل والمحدث ، فاما اثبات واسطة بين الله والعالم فلا دليل عليه — فوجب الاخذ بالثابت وهو وجود الله ، وطرح المشكوك فيه وهو الواسطة . ورد عليه بجواب ثان أيضا ويتلخص في انه اذا استحال في الوجود أكثر من مؤثر واحد ، فتلك الواسطة المفترضة عديمة الحصول .

الثاني : ان المفهوم من الاحكام والاتقان هو وقوع الاشياء على وجه المصلحة والمنفعة ، الا أن وقوع الاشياء على هذا الوجه لا يدل على العلم ، لان فعل الجاهل قد يكون مطابقا للمصلحة .

الثالث : ليس من الضروري أن يكون عالما من كان فعله محكما ، ذلك لان الجاهل قد يصدر عنه الفعل متقنا مرة واحدة ، والعاجز عن نظم

---

(١) مناهج المدلة ص ١٤٤ — ١٤٥ ، والفيلسوف المفترى عليه ص ٧٢ — ٧٣

الشعر ــ مثلا ــ قد ينطق بمصراع جديد من الشعر • واذا جاز مثل هذا مرة كانت المرات الاخرى ممكنة أيضا • هذا الى أن بعض الحيوان يعمل اعمالا دقيقة ومع ذلك لا يعد عالما ، كالنحل الذي يبني البيوت المسدسة العجيبة • كذلك قد يكون الماهر في صنعة معينة مشغول البال بشيء آخر غير عمله ، الا أن يديه ــ بالرغم من هذا ــ تعمل فتنتج انتاجا طيبا دون أن يفكر بما يعمل ، اما الذي يفكر ويتابع ما في يديه من الآلات ويوجه ذهنه اليها تماما فهو المتعلم المبتدىء في الصناعة الذي يحتاج الى المران ، ولذلك يكون عمله بطيئا ، وما دام في هذه المرحلة فهو مقصر في شوط المهنة • وأيضا « الاحياز متساوية والاوقات متساوية • ثم ان المتكلمين قالوا انه اختص بحدوث العالم بوقت معين دون سائر الاوقات ، واختص حصول ذات العالم بحيز معين دون سائر الاحياز ، فلما قيل لهم : ولم اختص صدور العالم بذلك الوقت دون سائر الاوقات ؟ ولم حصل العالم في ذلك الحيز دون سائر الاحياز، مع ان الاوقات بأسرها متماثلة وان الاحياز بأسرها متماثلة ؟ فأجابوا عنه بوجهين : الاول ــ انه لو حصل حدوث العالم في وقت آخر غير هذا الوقت لكان هذا السؤال المذكور باقيا ، وكل سؤال يبقى على كل التقديرات فهو ساقط •

والثاني ــ أنهم قالوا : القادر المختار يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر من غير مرجح • اذا عرفت هذا فنقول : أجسام العالم يمكن تركيبها وتألفها على وجوه كثيرة مختلفة غير متناهية ، وأحد تلك الوجوه هو هذا الوجه الواقع ، والفاعل القادر كان قادرا على هذا الوجه وعلى سائر الوجوه ، الا أن القادر يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر لا لمرجح ، فصدر عن القادر هذا الوجه المعين دون سائر الوجوه بمجرد كونه قادرا •• فاذا جوزنا ، هذا فلم لا يجوز أيضا ان القادر المختار يمكنه ايقاع هذه الاجسام على هذه الصفات المطابقة للمصالح بمجرد كونه قادرا من غير أن يعتبر في ذلك الفاعل القادر كونه عالما ؟ » •

الرابع : اذا قيل : ان فاعل الافعال المتقنة له شعور وادراك ، فلم لا

يكون في فعله ظانا ، لا عالما ؟ قد يقال : ان الظان يخطىء ويغلط ، لكن هذا القول ليس بشيء ما دمنا نجد في العالم تلك الآفات والنقائص والتشويهات الكثيرة .

الخامس : اذا سلمنا ان ظاهر العقل يقضي بان الفعل المتقن لا يصدر الا من العالم ، فقد قضى ظاهر العقل أيضا بأن من كان موصوفا بالقدرة والرحمة والعلم فانه لا يسلط على الضعفاء صنوف البؤس والاوجاع ، ولا يدع الظالم العاتي يحيف على المظلوم المحق . فلا بد — اذن — من انتفاء احدى هذه الصفات الثلاث (أي : العلم والقدرة والرحمة) كي نستطيع تفسير ما يجري في العالم بناء على انه قادر رحيم ، فهو رغم قدرته ورحمته ظان ولذلك تحدث هذه الشرور والمصائب .

السادس : وهو موجه الى الاشعري خاصة ، ذلك لان ابا الحسن كان يقول : ان الجسم ليس بشرط لحصول الصفات المشروطة بالحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر ، بل قد تحل كل هذه الاشياء في الجوهر الفرد [1] . وههنا يقول الفخر : لو كان الامر كما يدعي الاشعري لترتب عليه أنه لا أثر لهذه التركيبات الدقيقة الموجودة في بدن الانسان في حصول شيء من المصلحة والمنفعة ، فتخليق العين بهذه الصورة المدهشة الرائعة ، مثلا ، غير مفيد في الابصار ، بل قد يبصر الجوهر الفرد ! مما يفضي الى القول بأنه لا حكمة من أي تنظيم ولا تركيب في هذا العالم ، ما دامت الذرة الواحدة المفردة يمكنها أن تحيا وتسمع وتبصر وتعقل وتقدر . فلا يعود للاحكام أي معنى ، فكيف يستدل به الاشعري على العلم ، مع ان مذهبه في جوهره يعارض فكرة التنظيم والاتقان ؟

* * *

هذه هي الاعتراضات التي من أجلها أعرض الفخر عن دليل الاحكام

---

(١) عرضنا لراي الاشعري حين تكلمنا عن تنزيه الله عن الجسمية (في الصلب والهامش) .

والاتقان . وقد رأينا أن بعضها موجه الى هذا الدليل في ذاته ، وبعضها الآخر موجه اليه كدليل استخـدمه الاشاعرة . وهي لا تخلو من النظرات السديدة خاصة ما يتعلق برأيه في عدم تمشي مذهب الاشاعرة على وجه الخصوص مع اعتمادهم على هذا الدليل ، وذلك كما رأينا في اعتراضيه الثالث والسادس ، اذ بين أن وقوع العالم وتركيباته على هذه الحال لا يدل — في صميم مذهب الاشاعرة — على انه قد حصل بسبب الحكمة والتدبير اللذين يوجبان وقوع الشيء على أفضل الانحاء ، بل بسبب أن هذا الوقوع وجه من الوجوه اللامتناهية التي يقبلها العالم ، والتي اختار القادر منها هذا الوجه لا لمرجح أي : لا لحكمة معينة .

وأما نقده لمذهب الاشعري خاصة : فظاهر القوة ، لأنه اذا صح اتصاف الذرة الواحدة بكل ما للمركب المصنوع المتقن من مميزات وأوصاف وملكات، فما فائدة المركب عندئذ وما وجه الحكمة فيه ما دام البسيط غير المعقد يقوم مقامه ؟

الا ان في هذه الاسئلة التي وجهها الى هذا الدليل — ثغرات أوسع بكثير من تلك النظرات السديدة . فقد كان أكثرها يقوم على المماثلة بين علم الله وعلم الانسان ، مع أنه لا وجه للمقارنة بين محدود ضيق وواسع لا متناه . وهذه المماثلة التي تعقد بين صفات الله وصفات المخلوق هي الهاوية التي وقع فيها أكثر المتكلمين فعظم تخبطهم وطال جدالهم .

وكان بعضها يعتمد على أمثلة عولجت بطريقة جدلية وباسلوب سطحي ، كتلك الامثلة التي أوردها في أوائل الاعتراض الثالث ، والتي كان منها ان الحيوان والصانع المشغول البال قد يأتيان بأفعال محكمة جدا . وقد فات الرازي أن فعل الحيوان منشؤه غريزة أودعهـا في طبيعته الخالق العليم ، فالأولى اذن أن يستشهد بفعل الحيوان على علم مدبره لانه احكم هذه الغرائز العجيبة ، لا على صدور الافعال المحكمة من غير العالم . وفاته أيضا أن فعل الصانع المشغول البال لا يدل على عدم العلم بل يدل على علم تحول من الشعور الى اللاشعور .

وكان الاعتراضان الرابع والخامس يقومان على فكرة وجود الشر في العالم •• بيد ان هذه الفكرة يجب أن توضع وضعا سليما قبل الاحتجاج بها على انكار العلم الالهي • فمن المسلم به أن هناك أشياء في العالم تعد شرورا بالنسبة للانسان ، ولكن أوجه الحكمة الموجودة في ذات العالم تفوق كثيرا تلك الوجوه التي يتجلى فيها الشر ، فالاصل اذن هو الحكمة والخير ، فما علينا اذن الا أن نفسر هذه الشرور القليلة لنعرف صلتها بأوجه الحكمة الغالبة على العالم • ويمكن ان نسلك في هذا مسلكين :

الاول ـ هو مسلك الفلاسفة ـ ومنهم ابن رشد ـ ويقضي بان هذه الشرور القليلة مختلطة بخيرات أكثر منها بكثير ، فلو ألغيت تلك الشرور لالغيت معها خيرات عظمى فكانت الحكمة ان توجد تلك الشرور • وهذا مثل النار التي قد ينشأ بسببها شرور وآفات لا تقارن بالمنافع التي يمكن أن نجنيها من النار ، فكان الاصلح خلق هذه النار على ما فيها من أسباب بعض الشر •

والثاني ـ أن العقل الانساني يقصر عن معرفة الحكمة الا في الامور المحدودة واكثر الناس قصيرو النظر يرون الامور العاجلة فيحكمون عليها حكم الساعة دون ان يتدبروا عواقبها ، وكم من أمر ظنناه في مبتدئه شرا ، فاذا به ـ ولو بعد وقت طويل ـ يظهرو فيه من الحكمة العجيبة ما كان خافيا عن الانظار • الا أن الحكمة الالهية والعلم الالهي لا يقرنان بما أعطي للمخلوقات من حكمة وعلم الخاضعين لظروف الزمان والمكان • ان العلم المتناهي لا يمكن ان يستكنه أسرار العلم اللامتناهي ، وقد نبهنا الله تعالى على هذا في قصة خلق آدم عليه السلام اذ قال الملائكة لله سبحانه ـ عندما أخبرهم أنه يريد خلق أبي البشر ـ « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » فرد الله عليهم بقوله « اني أعلم ما لا تعلمون » ، ونبهنا عليه أيضا بقوله « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » •

فاذا فهمنا الشر على أساس هذين التفسيرين لم يعد مجال للاحتجاج بشرور العالم على أن الخالق غير عالم •

وألاحظ أيضا على رده على الاعتراض الاول خاصة أنه مستند الى مبدأ غير مسلم عند الرازي نفسه ، هذا المبدأ هو ، ما لا دليل عليه يجب رده • بيد ان أبا عبد الله قد أبطله في « نهاية العقول » وعاب على المتكلمين أخذهم به في احتجاجاتهم فقال : « وهي ــ أي هذه المقدمة ــ عندي ضعيفة جدا ••• لانه لو كان عدم علم الانسان بدليل ثبوت شيء دليلا على عدم ذلك الشيء لزم من هذا أن يكون العوام كلهم جازمين بنفي الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها • ولزم كون المنكرين لوجود الصانع والتوحيد والنبوة عالمين لكونهم غير عالمين بأدلة ثبوت هذه الاشياء » [1] •

أما الدليل الذي ارتضاه ابن الخطيب فيقوم على اخضاع العلم الالهي لما يخضع له العلم البشري ، فهو مقسم ــ في نظر الرازي ــ الى تصور وتصديق • ولقد غاب عن خاطره أن التصور والتصديق ان هما الا تعبيران منطقيان يقصد بهما دراسة افكار الانسان وتنظيمها ، أي أنهما ينطبقان على العلوم التي يعتريها النقص والتغيير والاضطراب ، لا العلم الثابت اللامحدود •

واني لاعتقد ان دليل الاحكام والاتقان أفضل بكثير من هذا الدليل الذي عول عليه ، ذلك لانه هو الذي جاء به القرآن وشهدت به الفطرة السليمة ، وأيده البرهان ، ونحن اذا استبعدنا معاملة الصفة الالهية معاملة الصفة الانسانية ، والنظر الى الامور من زاوية ضيقة محدودة ــ اتضح لنا أن هذا التكوين البديع الظاهر في الخلق دليل قاطع على ان المكون عالم خبير •

* * *

أما فيما يختص بزيادة العلم على الذات ووحدة هذا العلم وتعدده وتغيره وثباته فكنا قد بحثناه في القسم الاول من هذا الفصل وهو المخصص لاحكام الصفات العامة • ولا بأس من ان نلخص هنا رأيه فنقول : انه كان في أكثر

---

(١) نهاية العقول ١/٨ ــ ب .

مؤلفاته مع الاشاعرة في ان علم الله زائد على الذات وأنه واحد غير متغير [1]. بيد أنه بدأ في مؤلفاته الاخيرة يعدل عن هذه الآراء ؛ : ففي زيادة العلم على الذات يعتقد أن من الاسلم الاخذ بطريقة القرآن ، فيجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه ، ويرى أن البحث فيما وراء ذلك لا يجر الى نتيجة لأن الذات والصفات الالهية فوق مستوى الفكر البشري . وفيما يتعلق بوحدة هذه الصفة ، رأيناه في « المحصل » يستصوب رأي أبي سهل الصعلوكي الذي كان يقول : ان لله تعالى بحسب كل معلوم علما . وفيما يختص بتغيرها ، صرح في « المطالب العالية » بأن « المذهب الصحيح هو قول ابي الحسين البصري وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلوم » [2] . ولكن هل كان البصري يقصد أن العلم واحد ولكنه متغير لتغير الحوادث أم أن لله « صفات » علم كثيرة حادثة متغيرة ؟

قال البياضي في اشارات المرام : « ما ذهب اليه جهم بن صفوان وهشام ابن الحكم وتبعهما أبو الحسين البصري ، ان علمه تعالى بالجزئيات الحادثة يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها ويحدث علم آخر ، وان ذاته تعالى ، انما تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها » (ص ١٢٧ ــ ١٢٨). ان الذي يرجح الاحتمال الاول هو أنه قد رد كل الصفات الى العلم والعلم عنده ليس بصفة زائدة على الذات[3] والذات واحـدة قديمة فاذن العلم واحد . ومما يرجح الاحتمال الثاني قول الشهرستاني في نهاية الاقدام « وقد مال أبو الحسين البصري الى مذهب هشام بعض الميل »[4] .

والذي نعلمه من مذهب هشام بن الحكم وجهم بن صفوان هو اثبات

---

(١) راجع رأي الاشاعرة في اصول الدين للبغدادي ص ٣٢٣ ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢١٨ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٦٩ .

(٢) المطالب العالية ٢٨٤/١ وراجع شرح الاشارات والتنبيهات ٧٦/٢ .

(٣) انظر مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٣٨ هامش .

(٤) نهاية الاقدام ص ٢٢١ .

« علوم حادثة » كما ينقل الشهرستاني نفسه ، وكما ينقل غيره من المؤلفين[1]. وأظن ـ من جانبي ـ أن البصري لم يتابع هشاما وجهما في كل قولهما بل في شطر منه ، وهو « تغير العلم » دون ان يترتب على ذلك تعدده ، وقد يدل على ما أقول أن الشهرستاني قال في النص السابق انه مال الى مذهب هشام « بعض الميل » وقال في الملل والنحل : « وله ميل الى مذهب هشام بن الحكم في ان الاشياء لا تعلم قبل كونها »[2] أي أنه لم يمل تماما الى مذهبه ، بل أخذ منه التغير واحتفظ بالوحدة . ولعلي بهذا التفسير استطيع أن أجمع بين الاحتمال الاول الدال على الوحدة والاحتمال الثاني الدال على التغير . وعندئذ يكون الفرق بينه وبين مذهب الصعلوكي هو أن مذهبه ان العلم صفة واحدة يلحقها التغيير بينما رأى الصعلوكي هو أن هناك صفات علم لا متناهية لله . وأظنه يقول انها قديمة غير متغيرة لانه لم ينقل عنه مخالفة الاشاعرة في القدم وعدم التغير ، بل مخالفته لهم في التعدد فقط .

ولقد كان الفخر مع المتكلمين في أن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات ، وأخذ ـ في أكثر مؤلفاته[3] ـ بدليلهم الذي يسوقونه على شمول العلم ، وموجزه : ان الله حي ، والحي يصح أن يكون عالما بكل المعلومات فلو اختص علمه ببعض دون بعض لافتقر الى مخصص ، ولكن الله لا يفتقر الى شيء لانه واجب ، فهو عالم بكل شيء .

ولكنه في « المطالب العالية » لم يستحسن هذا الدليل بل فضل عليه دليلا آخر ، وهو أن الله منزه عن النقص ، والجهل نقص ، فيجب أن يكون

---

(١) نهاية الاقدام ص ٢١٥ والارشاد للجويني ص ٩٦ والاقتصاد للغزالي ص ٦٨ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١/٧٨ .

(٣) الخمسين ص ٣٦٥ والاربعين ص ١٣٦ والمحصل ص ١٢٧ والمعالم في اصول الدين ص ٤٢ .

عالما بكل المعلومات[1] .

والواقع ـ كما يرى أستاذنا الدكتور محمود قاسم ـ ان هذين الدليلين ان هما الا صورتان لدليل واحد ، وهو وجوب تنزه الله عن كل نقص ، وهذا واضح في الدليل الثاني ، أما الاول فيقال : الافتقار نقص فيجب ان يتعالى الله عنـه .

فلا فائدة اذن من تفضيل احدى الصورتين على الاخرى ، ما دامتا تطبيقين لمبـدأ واحد .

* * *

٤ ـ الحيـاة :

اتفق المتكلمون[2] والفلاسفة على أن الله تعالى حـي ، مستدلين بأنه تعالى عالم ، وكل عالم يجب أن يكون حيا ، اذ الحياة شرط للعلم ، مستندين في هذا الى الواقع المحسوس المشاهد[3] .

ولربما استدل بعض المتكلمين بدليل آخر ، وهو : أن الله لو لم يتصف بالحياة لوجب أن يتصف بضدها ، وهو الموت ، والموت نقص لا يمكن أن تقوم معه قدرة ولا ارادة ولا علم[4] .

---

(١) المطالب العالية ٢٦١/١ ـ ٢٦٢ .

(٢) اللهم الا فرقة من المعتزلة نفت الحياة عن الله ، اذ الحياة في نظرها لا تقوم الا في البنية الجسمية (المعتزلة . زهدي جار الله ـ هامش ص ٧١) .

(٣) راجع اللمع ـ للاشعري ص ٢٥ ، والارشاد لابي المعالي ص ٦٣ ، والتمهيد للباقلاني (طبع مصر) ص ٤٧ ، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٥ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٧ ، وآراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ١١ ، والمجموع المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٧١ ومناهج الادلة لابن رشد ص ١٦١ وتجريد الاعتقاد للطوسي ص ١٥٩ ، والمواقف للايجي ٨٠/٨ .

(٤) تبصرة الادلة ١١٠ ـ ا والتمهيد للنسفي ٣ ـ ب و ٥ ـ ب ، والتبصير في الدين للاسفرايني ص ١٤٥ .

ويعتمد الفخر على الدليل الاول المشهور[1] ؛ أما الثاني فقلمـــا يلتفت اليه ، وسنراه في صفتي السمع والبصر يرفضه صراحة .

أما هل الحياة صفة أم لا ؟ فهنا نجد الرازي يعرض الآراء المختلفة ، فيقول في المحصل : « اتفق العقلاء على أنه حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا ، فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري الى أن معناه هو أنه لا يستحيل ان يكون عالما ، فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع ، وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه صفة . احتج أصحابنا بأنه لولا اختصاص ذاته لأصله صـح أن يعلم ويقـدر[2] ، والا لم يكن حصول هذه الصحة أولى من لا حصولها . ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة ؟ والاقوى أن يقال الامتناع أمر عدمي لما تقدم بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا[3] ويقول في معالم أصول الدين : « صانع العالم حي لانا قد دللنا على أنه قادر عالم ، ولا معنى للحي الا الذي يصح ان يقدر ويعلم ، وهذه الصحة معناها نفي الامتناع ، ومعلوم أن الامتناع صفة عدمية فنفيها يكون نفيا للنفي فيكون ثبوتيا ، فكونه تعالى حيا صفة ثابتة »[4] . وقد نقلت هذين النصين بطولهما لاني وجدت مناقشة الرازي هنا تحتاج الى نقل كلامه حرفيا . ذلك لانه يفرق بين مذهب جمهور المعتزلة ومذهب الفلاسفة بأن الاولين يثبتون الصفات والآخرين ينفونها ، مع ان المعروف ان مذهب الفلاسفة في الصفات

---

(١) الاشارة ١٥ ـ ا والخمسين ص ٣٦٤ ولوامع البينات ص ٥٥ والاربعين ص ١٥٤ ومعالم أصول الدين ص ٤٤ والمطالب العالية ٢٨٧/١ .

(٢) هكذا في النسخة المطبوعة ، ولعل أصل العبارة على الوجه التالي : « لولا اختصاص ذاته بصفة يصح بها ان يعلم ويقدر .. » ، وعبارة المواقف قريبة من هذه الصيغة التي استصوبها (انظر المواقف ٨١/٨) .

(٣) المحصل ص ١٢١ ، وقد تابع صاحب المواقف الرازي في نسبة هذا الرأي الى الفلاسفة (٨١/٨) .

(٤) المعالم في أصول الدين ص ٤٤ .

يكاد أن يكون هو مذهب المعتزلة فلا الفلاسفة ولا المعتزلة ينفون الصفات ، ولكنهم يقولون انها ليست شيئاً آخر زائدا على الذات[1] . وابن سينا نفسه يسمي الحياة صفة[2] . فاذن لا تفرقة ههنا بين الفلاسفة والمعتزلة . هذا شيء وشيء آخر : يعزو الرازي الى الفلاسفة أنهم يقولون ان الحياة معنى سلبي ، مع ان ابن سينا يصرح بأنها اضافية وذلك بقوله : « واذا قال له حي : لم يعن الا هذا الوجود العقلي مأخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول أيضا بالقصد الثاني ، اذ الحي هو الدراك الفعال »[3] . والغريب أن الطوسي ــ وهو المناصر لابن سينا الشارح للاشارات ، المخاصم للرازي يعلق على قول الرازي ذلك بقوله : « أقول الذين يذهبون الى ان الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون الى أن الحياة صفة زائدة ، والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية »[4] على الرغم من ان ابن سينا في النجاة والشفاء يقسم الصفات الى سلبية وايجابية ويجعل الحياة من الاجابية[5] ، بقي شيء ثالث وهو ان الرازي صاغ رأي الفلاسفة بألفاظ دخل منها الى اثبات ما يريده بطريقة لفظية أيضا . ذلك انه قال : ان الحي عند الفلاسفة هو الذي :

---

(١) راجع ما كتبه استاذنا الدكتور محمود قاسم في مقدمته لمناهج الادلة ص ٣٨ ــ ٤٠ .

(٢) الشفاء ــ الالهيات ٢/٣٦٧ والنجاة ص ٢٤٧ و ٢٤٩ .

(٣) الشفاء ٢/٣٦٨ من الالهيات والنجاة ص ٢٥١ .

(٤) نقد المحصل للطوسي ص ١٢١ .

(٥) الصفات الاضافية ، عند ابن سينا هي الصفات الايجابية ، فقد عقد فصلا في الشفاء ، عنوانه « في نسبة المعقولات اليه ، وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة » (الالهيات ٢/٣٦٢) انتهى فيه الى القول : « واذا حققت تكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه إنّ وموجود ، ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها يكون هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة » (٢/٣٦٧) . ومعنى هذا ان ابن سينا يقصد بالصفة الايجابية الصفة الاضافية ، وعلى ذلك فاذا قال عن الحياة : انها اضافة فمراده انها صفة ايجابية .

« لا يستحيل أن يكون عالما ، فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع ثم أراد أن يثبت أن الحياة ثبوتية فقال ان الامتناع عدمي وانتفاءه عدمي أيضا فانتفاء الانتفاء ثبوتي فالحياة صفة ثبوتية . ونحن نلاحظ على هذا الاستدلال ثلاث ملاحظات :

الاولى : أن الفلاسفة لم يعرفوا الحي بهذا التعريف ، بل عرفه الفارابي بقوله : « فان معنى الحي أن يعقل أفضل معقول بأفضل عقل أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم »[1] وابن سينا يعرفه بأنه « هو الدراك الفعال » ، فمن أين جاء الرازي بكلمة « لا يستحيل » مع ان عبارة الفلاسفة بعيدة عنها ؟

الثانية : الفلاسفة لم يقولوا عن هذه الصفة انها عدمية حتى يثبت الفخر أنها ثبوتية .

الثالثة : ناقش المسألة نقاشا لفظيا ، وحتى في هذا النقاش اللفظي لم يحرز توفيقا ، فقد قال « الامتناع أمر عدمي لما تقدم بيانه مرارا » وقد علق الطوسي على قوله هذا بما يلي : « وما جعله المصنف أقوى وهو أن الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي مناقض لما ذكره مرارا من ان الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي »[2] ، وهذا التعليق حق وله شواهد[3] .

واعتقد ان بحث صفة الحياة من أضعف أبحاث الرازي بناء .

* * *

٥ ـ السمع والبصر :

جاء في القرآن الكريم والاحاديث الشريفة أن الله تعالى سميع بصير ، الا أن المعتزلة أنكروا أن يكون السمع والبصر صفتين خاصتين ، فيروي عنهم

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص ١١ .

(٢) نقد المحصل ص ١٢١ .

(٣) انظر : المحصل ص ١٤٦ والمباحث المشرقية ٤٦٦/١ .

الاشعري أنهم أرجعوها الى العلم[1] ، ولكن يروي أيضا أن جماعة البصريين منهم وخصوصا الجبائيين يرون ان معنى سميع وبصير أنه حي لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع والمرئي اذا وجدا[2] .

وأثبتهما صفتين لله تعالى كل من الاشاعرة والماتريدية وابن رشد ، ولكنهم لم يماثلوا بين هاتين الصفتين الثابتتين لله وبين الصفتين اللتين تثبتان للبشر ، لان صفات الله تعالى ــ عامة ــ مخالفة لصفات الانسان ، كما ان ذاته تخالف سائر الذوات . ولما كانت هاتان الصفتان من اشد الصفات ايهاما بالتشبيه لتعلقهما ــ عند الانسان ــ بجارحتين ظاهرتين هما العين والاذن ، فان الاشاعرة فسروهما بأنهما نوعان من الانكشاف زائدان على العلم ، واستعانوا على توضيح هذا التفسير ، بأحوال الانسان . فهذا المخلوق قد يحصل له العلم بوجود شيء وبأوصافه ، دون أن يراه ، فاذا رآه ــ بعد ذلك ــ فقد حصل له مزيد انكشاف فاضل على العلم ، فهذا الانكشاف هو الذي يسمى بالبصر ، والامر مثله في السمع . ولكنهم مع هذا التشبيه ــ ينزهون سمع الله وبصره عن ان يكونا بعين وأذن ، فما كان قصدهم الا اثبات زيادة السمع والبصر على العلم ، فضربوا لذلك مثلا قريبا . وفي هذا يقول امام الحرمين ، « ويجب وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا ، والدليل عليه ان الواحد منا اذا ابصر فانما يجري منه تحديق في جهة المرئي واتصال أشعة به على مجرى العادة ، واذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، ثم الادراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها ، وذلك الادراك له مزية على العلم بالمغيب الذي لم يدرك . فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التي ندركها عليها ،

---

(١) الابانة لابي الحسن الاشعري ص ٤٥ ، وبشر المريسي ايضا قد أرجع السمع والبصر الى العلم (انظر : رد الدارمي ص ٤١) . ورواية الرازي ان جمهور المعتزلة يقولون بأن السمع والبصر « صفتان زائدتان على العلم » (المحصل ص ١٢٤) غير صحيحة في نظري ، لان الاشعري ــ وهو الاعرف منه بمذاهب القوم ــ يقول غير هذا القول .

(٢) المعتزلة ، لزهدي جار الله ص ٧٣ .

ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والاصمخة » [١] ويقول الغزالي : « السمع في حقه (تعالى) عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات ومن لم يدقق نظرا فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه ، فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك » [٢] .

فطريقة الاشعرية — اذن — هي الجمع بين التشبيه والتنزيه ، وقد سبق أن قلنا ان طريق الماتريدية وابن رشد[٣] هي أيضا الجمع بين ناحيتي التشبيه والتنزيه في كافة الصفات .

على أن حجج المتكلمين — في اثبات هاتين الصفتين — قد تباينت ، فمن قائل ان الدليل عليهما هو السمع فقط[٤] ، ومن قائل : بل الادلة نقلية وعقلية[٥] ، وهم الاكثرون . وهنا نجد ثلاثة أدلة عقلية : فجمهور الاشاعرة والماتريدية قالوا : ان الحي اذا لم يكن موصوفا بآفة كالصمم والعمى صح أنه سميع بصير ، والله منزه عن الآفات فهو موصوف بالسمع والبصر[٦] . وقد يعكس بعضهم هذا الدليل فيقول : ان الله تعالى لو لم يتصف بالسمع والبصر لا تصف بضدهما ، وهما الصمم والعمى ، ولكن مثل هذه الاضداد نقائص ، فيجب تنزيه الله تبارك وتعالى عنها[٧] . غير أن الشهرستاني

---

(١) العقيدة النظامية لامام الحرمين ص ٢٢ .

(٢) المقصد الاسنى للغزالي ص ٥٤ ونجد نفس الكلام في صفة البصر ص ٥٥ .

(٣) راجع بالاضافة الى ما سبق : مناهج الادلة لابن رشد ص ١٦٤ — ١٦٥ وكتاب « الفيلسوف المفترى عليه » للدكتور محمود قاسم ص ١٠٥ .

(٤) كنصير الدين الطوسي (تجريد الاعتقاد ص ١٥٩) .

(٥) انظر : كتاب التوحيد للماتريدي ٢٨ — أ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٥١ .

(٦) اللمع للاشعري ص ٢٥ ، والتوحيد للماتريدي ٢٨ — أ .

(٧) التمهيد للباقلاني (طبع مصر) ص ٤٧ والتبصير في الدين للاسفرايني ص ١٤٥ ، وتبصرة الادلة ١١٠ — أ والتمهيد ٣ — ب ، و ٥ — ب الى ٦ — أ للنسفي الماتريدي .

يروي أن الفلاسفة اعترضوا على هذا المبدأ الذي يفرضه المتكلمون ــ وهو أن من لا يتصف بصفة اتصف بضدها ــ بأنه دعوى مجردة عن البرهان ؛ اعتمد فيها المتكلمون على الشاهد ، والشاهد حكمه غير حكم الغائب ، ومع هذا فالشاهد ايضا ضد المتكلمين لانا نرى ان الحي يتصف بالشم والذوق واللمس وانه ان لم يتصف بها اتصف بضدها ، ولكن المتكلمين يقولون : ان الله لا يتصف بهذه الصفات ولا بأضدادها [1] ، فاذن قاعدتهم ــ كما انها غير برهانية ــ فهي أيضا غير مطردة [2] . وينتقد القاضي عبد الجبار تطبيقهم هذه القاعدة أيضا على صفة الكلام ، فيقول لهم : كيف تقولون : ان الحي لا يخلو من كونه متكلما أو ساكتا أو أخرس ؟ مع أن القادر في ابتداء كونه قادرا يخلو من جميع ذلك ؟ [3] .

ولعل الغزالي قد لاحظ ما يقال على ذلك الدليل الذي يتذرع به المتكلمون فيدله بدليل ثان موجزه : ان الخالق أكمل من المخلوق ، فيجب أن يتصف بكل صفات الكمال ، وبما ان السمع والبصر صفات كمال ، فينبغي اتصاف الله بهما ، والا كان العبد أكمل من الباري [4] ، فاذا قيل له : وكذلك الشم والذوق واللمس صفات كمال ، فلماذا لا تثبتهما لله ؟ أجاب بأنه لا مانع

---

(١) يلاحظ ان رواية الفلاسفة لراي المتكلمين في هذه النقطة الاخيرة ، رواية غير دقيقة ، لان من المتكلمين من التزم بان الله يتصف بالشم والذوق واللمس (راجع ، نهاية العقول للرازي ١/٢٥٠ ــ ب) . وقد راى امام الحرمين ان الله تعالى يتصف باحكام ادراكات الشم والذوق واللمس ، ولكن لا يوصف بأنه شام ذائق لامس (راجع : الارشاد لامام الحرمين ص ٧٦ ــ ٧٧) . وسنرى بعد قليل ان الغزالي ــ في كتابه الكلامي « الاقتصاد في الاعتقاد » ــ لا يمانع في اثبات هذه الصفات لو ورد بشأنها نص .

(٢) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٧٠ .

(٣) المغني للقاضي عبد الجبار ٧/١٣٤ .

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٢ ، واحياء علوم الدين ــ قواعد العقائد ــ ١/١٠٨ .

من اثبات كل الادراكات لله تعالى « ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر ، فلم يكن لنا اطلاق غيره »[1] .

وأتى ابن رشد بدليل ثالث ــ يعود الى ما ذكره الاشعرية من أن البصر والسمع يدركان ما لا يدركه العقل فاذن هما زائدان على العلم ، وعند هذا يقول ابن رشد : ان الصانع يجب أن يدرك كل ما في المصنوع ، ولا يكتفي في معرفة المصنوع معرفة تامة بالعلم بل لا بد من السمع والبصر[2] .

وهذه الادلة الثلاثة كلها تتفرع عن فكرة واحدة وهي اثبات الكمال كله ، فبالاحرى ان تكون دليلا واحدا له صور متعددة .

* * *

نعود الآن الى الرازي فنجده أشعريا في اثبات السمع والبصر صفتين لله ، وفي معناهما ومخالفتهما لاسماع المخلوقين وأبصارهم[3] . الا أنه ــ بعد هذا ــ يخالفهم في الدليل الذي ارتضاه الجمهور منهم ، بما فيهم الاشعري نفسه ، يقول الرازي : ان ما ادعوه من ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، يفتح علينا هذا السؤال : أليس كل حي يصح اتصافه بالشهوة والالم واللذة ؟ مع أن الله تعالى لا يصح عليه شيء منها . ثم كيف يذهبون الى هذا القول وهم يعلمون ان حياة الله مخالفة لحياتنا ، فحتى لو صح علينا ــ كأحياء ــ الاتصاف بالسمع والبصر ، فهل يمنع هذا من احتمال كون السمع والبصر مشروطين بحصول التأثير في الاذن والعين ؟ وبما ان هذا الشرط ممتنع الحصول بالنسبة لله ، كان المشروط أيضا ممتنعا ؟ ويضيف أبو عبد الله ــ ان قولهم : كل ما يصح اتصافه بصفة فلا بد أن يوصف بتلك الصفة أو بضدها

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٣ .

(٢) مناهج الادلة ص ١٦٤ ــ ١٦٥ ، والفيلسوف المفترى عليه . ابن رشد . للدكتور محمود قاسم ص ١٠٥ .

(٣) لوامع البينات ص ١٧٩ .

ــ قول غير مرضي ، لانهم يحتاجون ، عندئذ ، الى القول بان العمى والصمم وجوديان ، وهذا مما لا تسلم به الفلاسفة الذين يقولون : ان تقابل السمع والبصر والصمم والعمى تقابل الملكة والعدم لا تقابل الضدين ، وحتى لو قيل انهما متقابلان تقابل الضدين فليس هذا بدليل قاطع على حصول احدهما ، لان الضدين قد يرتفعان ، أما قولهم : ان الله لا يمكن ان يتصف بالعمى والصمم ، لانهما من صفات النقص ، والنقص على الله محال ــ فدليلهم عليه هو الاجماع ، ولكنهم يثبتون الاجماع بظواهر الآيات والاحاديث ، فاستدلالهم ــ في الحقيقة ــ سمعي ، واذا كان الامر هكذا فلنستدل من أول الامر بالآيات والاحاديث المصرحة بالسمع والبصر ، لانها أقوى في الدلالة وأكثر من الظواهر الدالة على الاجماع [1] .

ومن الواضح أن الرازي قد استقى هذا النقد ــ في مجموعه ــ من القاضي عبد الجبار والشهرستاني اللذين كان الفخر مطلعا على كتبهما ، وانه قد اشتد في مهاجمة الاشاعرة حين شبهوا الصفات الالهية بالصفات الانسانية مغفلا انهم لا يريدون من التشبيه الا أن يجعلوه وسيلة الى اثبات الصفة ، فاذا كان لهم ما أرادوا نفوا عن الله ــ بطريق التنزيه ــ كل مماثلة مع المخلوقات . بل ان الرازي نفسه يعتمد على التشبيه والاجماع في التدليل على هاتين الصفتين ، وذلك في نفس كتبه التي رفض فيها دليل الاشاعرة : فهو بعد ان انتقد هذا الدليل أتى بثلاثة أدلة أخرى : الظواهر السمعية [2] ، ودليل الغزالي القائم على أن السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير ، ولو لم يوصف الله بهذين الكمالين لكان الانسان أكمل منه تعالى [3] ،

---

(1) الاربعين ص ١٧٠ ــ ١٧٢ ونهاية العقول ١/٢٤٨ ــ أ الى ٢٥٠ ــ ب والمحصل ص ١٢٤ . وقد حذا صاحب المواقف حذو الرازي دون ان يشير الى ذلك ــ (٨/٨٧ ــ ٨٩) .

(٢) نهاية العقول ١/٢٥٦ ــ ب ، ومعالم أصول الدين ص ٤٦ .

(٣) نهاية العقول ١/٢٥٥ ــ ب .

والاجماع[1] . فهاهو ذا قد تمسك بالاجماع وبحجة الغزالي التي يتجلى فيها التشبيه بصورة واضحة . ولنا بعد هذا ، على كل من دليليه الاول والثاني ملاحظة :

اما الاول : فان الذي يصرح به الرازي في أكثر كتبه أن الادلة النقلية ظنية تفيد القطع واليقين وان الاخذ بظواهر النصوص في المسائل القطعية غير جائز ، وان العقل اذا تعارض مع النقل وجب تقديم العقل ، لانه هو أساس تصديقنا بالنبوة والسمعيات ، اما اذا قدمنا السمع فنكون قدمنا حينئذ الفرع على الاصل ، فيبطل الفرع والاصل . وقد بحث هذه المسألة ودعمها بالادلة بصورة مسهبة في أوائل كتابه « نهاية العقول »[2] . ولكنه حين أتى الى صفتي السمع والبصر في نفس الكتاب الاخير استدل عليهما بالظواهر النقلية ، وقال : اذا سألني سائل ، كيف تستشهد بالنقل مع انك قد قلت في أول الكتاب ، ان التمسك بالنصوص النقلية غير جائز في القطعيات ؟ — أجيب عليه بقولي : « نحن ما ذكرنا ذلك السؤال هناك لاعتقادنا انه لا يمكن الجواب عنه ، بل الجواب عنه اجماع الامة على جواز التمسك بنصوص الكتاب

---

(١) نهاية العقول ١/٢٥٦ — ب .

(٢) المصدر السابق ١/١٣ — أ الى ١٤ — ب . وانظر ايضا : أساس التقديس ص ١٨٢ والمحصل ص ٣١ والمعالم في أصول الدين ص ٩ والمطالب العالية ٢/٢٠٨ . وقد الف ابن تيمية كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » للرد على الرازي الذي اعتنق هذا الراي ، وقال ابن تيمية ان الرازي مسبوق به ، فقد اخذ به الغزالي من قبل (موافقة ١/٣٠٢) ومن جانبي اعتقد ان هذا الرأي يعود الى المعتزلة وخاصة القاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ وتلميذه أبا الحسين البصري المتوفى سنة ٤٦٥ هـ فقد رايت الاخير يذكر في كتابه « المعتمد في اصول الفقه » (٢/١٩٦ — ا و ب) نفس الكلام الذي نجده في نهاية العقول . ولا عجب فالفخر كان مطلعا على كتب ابي الحسين والقاضي ، وكان كتابا « العهد » للقاضي و « المعتمد » للبصري من المصادر الاربعة التي لخص عنها ابن الخطيب كتابه « المحصول في اصول الفقه » والمصدران الاخران هما « البرهان » للجويني و « المستصفى » للغزالي (راجع مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٥) .

والسنة في المسائل القطعية . وفي هذا الموضع كلام طويل » [1] . على أن قوله الاخير لن يغني فتيلا ، بل هو مجرد مَخلص لا أكثر ولا أقل ، وذلك بدليل أني لم أر له في كافة كتبه الا القول بان النصوص ظنية الدلالة وانها لا تتقدم على العقليات ، والدليل على أنه مخلص أيضا انه قال « وفي هــذا الموضع كلام طويل » مع أنه لم يبين شيئا من هذا الكلام الطويل ولو مختصرا، رغم ان الموقف يحتاج الى البت في هذه المسألة ــ ولا يضيره ــ لو أنه كان يقول بهذا الاجماع ــ ان يبحث ببضعة أسطر وجه حجية الاجماع أسوة بما أفاض به في أول الكتاب من بحث الموقف المضــاد .

واما الثاني : فان الرازي قد عدل عن هذا الدليل وانتقده في المحصل بقوله : « ومن الاصحاب من قال السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ، والواحد منا سميع بصير ، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى ، وهو محال . **وهذا ضعيف** : لان لقائل أن يقول : الماشي أكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه أكمل من القبيح ، والواحد منا موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم ان يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى » [2] ، ومن الجلي أنه يقصد بقوله « ومن الاصحاب » الغزالي .

وفي رأيي أن الرازي خاصة والاشاعرة عامة ، لا يمكنهم أن يستدلوا بالكمال على صفة من صفات الله ما داموا يقولون ان أفعال الله تعالى لا توصف بالحسن والقبح وانه قد يأمر بما لا يطاق ، ولا يعد منه قبيحا ، فكيف يطبقون عليه معيار الكمال في الصفات ولا يطبقونه عليه في الافعال ؟

* * *

هذه أقوال الفخر قبل المطالب العالية ، أما في هذا الكتاب فقد جمع بين التشبيه والتنزيه آخذا بطريق « الأخلق والأولى » لا طريق البرهان العقلي .

---

(1) نهاية العقول ١/٢٥٦ ــ ب .

(2) المحصل ص ١٢٤ .

فعرض مذهبه في هاتين الصفتين على الوجه التالي : ان مشكلة السمع والبصر تعود الى ان هاتين الصفتين يمكن ان يقال عنهما أنهما مشروطتان بتأثير الاذن والعين ، ويمكن أن يقال أيضا أنهما ـ وان كانتـا مشروطتين بتأثير العين والاذن في المخلوقات الجسمانية ـ الا انا لا ندري هل هذا التأثير شرط في سماع وابصار الموجودات المفارقة أم ليس بشرط . فاذا قلنا ان التأثير شرط في كل الموجودات ، لم يصح على هذا الاحتمال ان يكون الله سميعا بصيرا ، وان قلنا انه ليس بشرط بالنسبة للموجودات المفارقة ، فعلى هذا الاحتمال يمكن ان يقال : الله سميع بصير .

ولما كان هذان الاحتمالان متعادلين توقف الرازي ثم قال : الا اننا نجري على قاعدة الاخلق والاولى فنقول : ان هاتين الصفتين صفتا كمال ، والله أكمل الموجودات ، فلزم من هذا أن يكون موصوفا بأكمل صفات الكمال [1] .

* * *

٦ ـ الكلام (او : مشكلة خلق القرآن)[2] :

شغلت هذه المسألة المسلمين ردحا طويلا . وباعدت بين طوائفهم ، وكفر من أجلهـا بعضهم بعضا ، وامتحن من جرائها خلق كثير كان منهـم الامام أحمد بن حنبل . ويروي أبو عذبة أن أبا حنيفة النعمان هو أول من قال بأن القرآن مخلوق ، فلما قيل له كفرت ، تراجع عن قوله[3] . وقد يكون لهذه الرواية نصيب من الصحة ، الا أننا نجد له ـ فيما ترك من آثار ـ مذهبا شبيها بمذهب أبي منصور الماتريدي الحنفي ـ الذي سنذكره بعد قليل ـ ، ولعل هذا الاخير قد أخذ مذهبه عن الامام الاعظم . فقد قال أبو حنيفة في

---

(١) المطالب العالية ١/٢٨١ .

(٢) راجع التلخيص الوافي النقدي لهذه المشكلة في مقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم لكتاب « مناهج الادلة لابن رشد » ص ٦٣ ـ ٧٤ ، وما كتبه الاستاذ أحمد امين في ضحى الاسلام وخاصة ٣/٣٤ ـ ٤١ .

(٣) الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية لابي عذبة ص ٤٦ ـ ٤٧ .

الفقة الاكبر : « **ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق** »[1]. وقال في وصيته : « نقر بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره ؛ بل هو صفته على التحقيق. مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيهما . **والحبر والكاغد (أي : الورق) والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد** ــ فمن قال بأن كلام الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم »[2] .

ومهما يكن من شيء فقد كانت المعتزلة تعتقد أن كلام الله ليس الا الحروف والاصوات الموجودة في المصاحف المقروءة بالالسنة[3]، وهذه كلها مخلوقة[4]، وانه ليس لله تعالى كلام أزلي ، بل القرآن وسائر الكتب المنزلة حادثة مخلوقة[5] ، ذلك لأن كلام الانسان هو فعل الانسان وكذلك كلام الله فعل مخلوق له ، وانما يطلق على الله وصف « متكلم » اذا خلق تلك الحروف والاصوات في جسم ، وعندئذ يسمع الوحي اليه ذلك الكلام من ذلك الجسم[6] ، وأما الكلام بمعنى « القائم بالنفس » فقد أنكروه[7] ، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار : ان من ادعى كلاما نفسيا فقد ادعى اثبات معنى لا

---

(١) الفقه الاكبر لابي حنيفة ــ المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ ــ ص ٢ ــ ٣ .

(٢) وصية ــ لابي حنيفة ــ مخطوطة في مجاميع تيمور ــ ١٤٧ عقائد ــ ص ٨٥ .

(٣) المغنى للقاضي عبد الجبار . الجزء السابع . خلق القرآن ص ٦ و ٢٠ و ٨٤ والمجموع المحيط بالتكليف ، له أيضا ، ص ١٨٧ .

(٤) ذهب الخوارج (مقالات الاسلاميين ١/١٨٩) وبشر المريسي (رد الدارمي ص ١٠٨) الى القول بخلق القرآن ، أيضا .

(٥) المغني ٧/٢٠٨ والمجموع المحيط بالتكليف ص ١٩٧ .

(٦) المغني ٧/٥٨ والمجموع المحيط بالتكليف ١٨٩ .

(٧) الارشاد للجويني ص ١٠٤ ، وقد انكر الطوسي أيضا وجود الكلام النفسي (تجريد الاعتقاد ص ٦٠) .

سبيل الى معرفته باضطرار ولا بدليل فوجب نفيه »[1] . وقال أيضا « فاذا صح أن كلامه تعالى من جنس هذا الكلام فتجب استحالة قدمه لان كل مثلين استحال في أحدهما ان يكون قديما فيجب أن يستحيل في الآخر ، لان من حق القديم أن يكون قديما لنفسه .. فاذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا وجب القضاء بحدوثه »[2] .

وقال الحنابلة ان الكلام هو هذه الحروف والاصوات وانها قديمة[3] .

ثم جاء الاشعري فقال ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق[4] وان من قال بخلق القرآن فهو كافر[5] ، ومن توقف فقال : اني لا أدري أهو مخلوق أو غير مخلوق فهو مبتدع ضال[6] . ويرى الشهرستاني[7] وأحمد أمين[8] أن الاشعري كان يفرق بين نوعين من الكلام : الكلام النفسي القائم بذاته

---

(١) المغنى ١٥/٧ .

(٢) المغنى ٨٤/٧ .

(٣) تبصرة الادلة للنسفي ١٧٠ ـ ب والخمسين ص ٣٦٥ والمعالم في اصول الدين للرازي ص ٥٩ والتفسير الكبير ٢٩/١٦ والمواقف للعضد ٩٢/٨ ، وينكر ابن تيمية ان يكون هذا القول قول جمهور أئمة الحنابلة (المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٤١ والمناظرة في العقيدة الواسطية ـ الرسائل الكبرى ـ ٤١٠/١) ، ويرى ابن حزم ان راي الامام احمد هو « ان كلام الله عز وجل هو علمه لم يزل وانه غير مخلوق » (الفصل ٥/٣) ويروي الطبري والسبكي عنه انه امتنع عن القول بانه مخلوق او غير مخلوق (المعتزلة ـ لزهدي جار الله ص ٧٦) .

(٤) اللمع ص ٣٣ ، ومقالات الاسلاميين ٣٢١/١ .

(٥) الابانة ص ١٠ .

(٦) رسالة في استحسان الخوض في الكلام ـ لابي الحسن الاشعري ـ حيدر اباد سنة ١٣٢٣ هـ ـ ص ١٠ . ويرى النسفي في تبصرة الادلة (١٨٠/أ) ان هذا التوقف الذي ينكره الاشعري هو مذهب ابي عبد الله الثلجي .

(٧) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٣٢٠ .

(٨) ضحى الاسلام لاحمد امين ٤٠/٣ ـ ٤١ .

تعالى ، وهو صفة قديمة ، والالفاظ وهي حادثة مخلوقة . ويرى كل من أستاذنا الدكتور محمود قاسم[1] والسيد الشريف الجرجاني في شرحه على المواقف[2] ـ بحق ـ أن الاشعري كان يقول بقدم الكل ، اللفظ والمعنى ، اذ هو يصرح في « الابانة » بأنه « لا يجوز أن يقال ان شيئا من القرآن مخلوق ، لان القرآن بكماله غير مخلوق » .

ومهما يكن من شيء فان اتباع الاشعري فرقوا وقالوا : ان الكلام الحقيقي هو الكلام النفسي ، اما هذه الحروف والاصوات فهي دلالات على المعاني[3] .

ويرى أيضا كل من الماتريدي[4] وابن رشد[5] ان الفتنة ما كانت لتقوم لو وضعت المسألة وضعا جيدا من أول الامر ، وذلك بان يعترف بهذين النوعين من الكلام ويقال بان النفسي منهما قديم واللفظي مخلوق ، وعند هذا نرى ان كلا من المعتزلة والاشعري كان لديهم جزء من الحق ، لان الاولين قالوا : ان الكلام مخلوق ، وقد عنوا به الالفاظ ، وهذا حق ، والاشعري قال : انه قديم ، وعنى به النفس ـ على بعض الروايات ـ وهذا حق أيضا . أما ان يقال : انه مخلوق أو غير مخلوق باطلاق ، ثم يتنابز الفريقان بتهمة الكفر ، فأمر كان ينبغي أن لا ينشأ .

* * *

---

(١) مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٦٧ ـ ٦٨ .

(٢) المواقف ٨/١٠٣ ـ ١٠٤ .

(٣) الانصاف ـ لابي بكر الباقلاني ص ٩٤ والعقيدة النظامية لامام الحرمين ص ١٩ ـ ٢٢ واحياء علوم الدين ـ كتاب قواعد العقائد ـ ١/١٠٨ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٥٥ والمواقف للايجي ٨/٩٣ ـ ٩٤ ويقول الكلاباذي ان هذا هو رأي الصوفية أيضا (التعرف لاهل التصوف ص ٤٠) .

(٤) التوحيد للماتريدي ٢٨ ـ أ وما بعدها وراجع كتب النسفي الماتريدي : تبصرة الادلة ١٥٤ ـ ب وما بعدها والتمهيد ٦ ـ أ و ب وبحر الكلام ص ٣١ ـ ٣٢

(٥) مناهج الادلة لابن رشد ١٦٢ ـ ١٦٤ وكتاب الفيلسوف المفترى عليه ـ للدكتور محمود قاسم ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

وقد استدل الاشاعرة والماتريدية على ثبوت الكلام لله تعالى بأن قالوا : الكلام صفة كمال ، فان لم يتصف بها اتصف بضدها كالخرس والعمى والعجز، وهي نقائص ، والله تعالى يتنزه عن كل النقائص فاذن لا بد ان يكون متكلما[1]. وقد رأينا في صفتي السمع والبصر نقد القاضي عبد الجبار والفلاسفة لهذا الدليل . وقد يستدل بعضهم بأدلة أخرى كاخبار الرسول بأن الله متكلم ، الا أن الغزالي رفض هذه الطريقة ، لان تصديق الرسول لا يكون الا بعد العلم بأن الله متكلم « فمن أنكر كون الباري متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسالة المرسل » ، ثم فضل عليها دليله الذي مر في السمع والبصر ، وهو ان الكلام كمال ، فلو لم يكن الله متصفا به لكان الخلق أكمل منه [2] .

* * *

وذهبت الاشعرية والماتريدية الى ان كلام الله واحد ، وهو مع وحدته خبر واستخبار وامر ونهي [3] ، وقال بعض قدماء الاشاعرة ان لله خمس كلمات هي خمس صفات ، الخبر والاستخبار والامر والنهي والنداء . ويرد عليهم الجمهور منهم بأن الكلام واحد ، وهذه الاشياء الخمسة لوازم [4] . أما المعتزلة فقالوا كلام الله ليس بواحد [5] .

* * *

أما الرازي فقد كان له في شأن الكلام مرحلتان : الاولى في كل كتبه عدا المطالب العالية ، والثانية في هذا الكتاب الاخير .

---

(١) اللمع للاشعري ص ٣٦ ــ ٣٧ ، والتوحيد للماتريدي ٢٨ ــ أ ، والتمهيد للباقلاني (طبع مصر) ص ٤٧ ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٦٨ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٣ ــ ٥٤ .

(٣) الارشاد للجويني ص ١٣٦ ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٨٨ والتمهيد للنسفي ٦ ــ أ والمواقف للعضد ٨/٩٩ ــ ١٠٠ .

(٤) المصدر الاخير ونهاية الاقدام ص ٢٩١ .

(٥) نهاية الاقدام ص ٢٨٩ .

ففي المرحلة الاولى كان الرازي يوافق متأخري الاشاعرة على ان الكلام الحقيقي هو الكلام النفسي وانه قديم ، فاذا اعترض معترض بان اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الاصوات والحروف ، فكيف تصرفون القول عن ظاهره ، وما حجتكم على ان المقصود بالكلام هو المعنى النفسي ـ أجاب الرازي بأن الشاعر يقول :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[1]

ونستطيع ان نجد الجواب بهذا البيت عند من تقدموا الرازي كالغزالي مثلا[2] ، ولقد انتقد نصير الدين الطوسي الاستشهاد بهذا الشعر بأنه استدلال « ركيك » ، اذ يلزم منه أن يكون الاخرس متكلما [3] .

وحاول ابو عبد الله نفس المحاولة التي وجدناها عند الماتريدي وابن رشد للجمع بين مذهب الاشعري والمعتزلة ، فقال ان كلا من الفريقين يفهم من الكلام معنى مغايرا لما يفهمه الآخر ، ولذا فقد حصل سوء تفاهم لا عن قصد ، وذلك حينما يقول المعتزلة : الكلام حادث فيرد عليهم الاشاعرة بأنه قديم . فأراد الفخر ان يزيل شيئا من أسباب الخلاف فقال : المعتزلة تذهب الى أن الله تعالى اذا أراد شيئا أو كره شيئا ، خلق أصواتا معينة في جسم من الاجسام ، لتدل هذه الاصوات على كونه مريدا لشيء أو كارها لشيء آخر . أو حاكما بالنفي أو بالاثبات ، فهذا هو المراد من كونه متكلما عندهم . وقد رد عليهم الاشاعرة بان الله لا يصح ان يتكلم بكلام قائم بالغير ، كما انه يمتنع أن يكون متحركا بحركة قائمة بالغير ، وههنا يقول الرازي للاشاعرة : انكم لا تستطيعون ان تنكروا ان الله قادر على ان يخلق أصواتا معينة في جسم معين ليدل بها على أنه يريد امرا او يكره آخر ، فقول المعتزلة ان هذه الاصوات مخلوقة قول لا غبار عليه ، ولكن يبقى الخلاف في اللفظ ، وهو ان هذا الفعل من الله هل

---

(١) المحصل ص ١٢٦ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٥ .

(٣) نقد المحصل ـ للطوسي ص ١٢٦ .

يعد كلاما أم لا ؟ وفي نظر الرازي ان هذا بحث لغوي • ويضيف ان المعتزلة اذا أعلنوا ان الكلام حادث مخلوق ، فقولهم صحيح ، لانهم يقصدون هذه الحروف والاصوات ، واذا صرح الاشاعرة بأن كلام الله قديم فانهم يريدون به المعنى النفسي الذي لا يقول به المعتزلة [١] •

الا أن الرازي مع متابعته للاشاعرة في ان الكلام هو النفسي القديم فهو يخالفهم في الادلة على ثبوت هذه الصفة بوجه عام • فيتعرض للدليل المشهور عندهم وهو ان الحي يجب ان يتصف بصفة الكلام والا اتصف بضدها ، والدليل المستند الى الاجماع ، فيقلل من شأنهما جميعا [٢] ، ويرتضي دليل الغزالي [٣] الذي سبق ان عرضناه ، والذي يتلخص في أن الكلام كمال فيجب أن يتصف الله به لئلا يكون خلقه أكمل منه لاتصافهم به • واخذ ايضا بدليل آخر وهو المعتمد على الادلة النقلية فقال : التصديق بالنبي لايتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما ، وبما ان الرسل اثبتوا كلام الله ، وان النصوص مصرحة بهذا الوصف كقوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » ـ فقد ثبتت لله صفة الكلام[٤] • ومن البين ان هذا الدليل هو الذي نقضه الغزالي فيما سبق بأننا لا يمكن ان نصدق بوجود الرسول الا اذا صدقنا أولا بوجود المرسل المتكلم • بيد ان الرازي يرد على مثل اعتراض الغزالي بأن العلم بصدق

---

(١) الاربعين ص ١٧٦ ـ ١٧٧ ونهاية العقول ٢١٦/١ ـ ب والمحصل ص ١٢٥ ، وقال في التفسير الكبير : « واذا قلنا ان كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات . واذا قلنا كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم عنينا به هذه الحروف وهذه الاصوات التي هي حادثة ، فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام ، فكيف يكون معجزة له ؟ » (٣١/١) •

(٢) المحصل ص ١٢٥ ـ ١٢٦ •

(٣) الخمسين ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ، واظنه هو الذي يريده بقوله في معالم أصول الدين ، ولان كونه تعالى آمرا وناهيا من صفات الجلال ونعوت الكمال ، والعقل يقضي اثباته لله تعالى » (ص ٤٧) •

(٤) المحصل ص ١٢٦ والمعالم في أصول الدين ص ٤٧ •

الرسول لا يتوقف على العلم بكون الله متكلما : لانا اذا علمنا بعدم جواز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا بصدق الرسول سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه[1] .

* * *

وفيما يتعلق بوحدة كلامه تعالى وتعدده الى خمسة أقسام ، فقد ذكر الرازي في نهاية العقول ان الاشعرية اتفقوا على أنه واحد ، الا ما ينقل عن بعض قدمائهم من التعدد ، وقال انه لا يوجد دليل للجمهور على وحدة الكلام فبقيت المسألة بلا دليل ، وانتقد قول من يقول ان هذه الاشياء الخمسة تعود الى الخبر ــ بان حقيقة الخبر مخالفة لحقيقة الطلب ولهذا يتطرق التصديق والتكذيب الى أحدهما دون الآخر[2] . الا انه صرح في كتب أخرى متقدمة على نهاية العقول ومتأخرة عنه ــ بان كلام الله واحد ، غير ان هذا الواحد ليس الا الخبر ، اما البواقي فهي عائدة الى الخبر ، فمثلا : الامر والنهي اعلام بحلول الثواب والعقاب[3] .

وقد ظن التفتازاني ان قوله في هذه الكتب مما اختص به فقال : « وقال الامام الرازي ، هو (أي : الكلام) في الازل خبر ومرجع البواقي اليه ، لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب ، والنهي بالعكس ، وعلى هذا القياس . وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما »[4] . وانتقاد التفتازاني لأصل المذهب صحيح ، ولكن يعيب انه أسند هذا الرأي للفخر وحده ، مع انا قد وجدنا الرازي في نهاية العقول يسند هذا القول الى غيره وينتقده .

* * *

(١) المحصل ص ١٢٦ وراجع المواقف ٩١/٨ .

(٢) نهاية العقول ٢٦٤/١ .

(٣) الخمسين في أصول الدين ص ٣٧١ ، والمعالم في أصول الدين ص ٥٨ ، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٣٤ .

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني ٧٨/٢ .

ثم اذا انتهينا الى المرحلة الثانية التي تتمثل في كتاب « المطالب العالية » وجدنا الرازي ــ في هذا البحث ــ معتزليا تقريبا . فقد قال : « ان المتكلم عبارة عن فاعل الكلام ، لان المقصود من الكلام ان يأتي الانسان بعمل اصطلحوا على أنه متى أتى به فانه يدل على أنه قام بقلبه ميل الى شيء أو نفرة عن شيء ، ثم اصطلحوا على جعل ذلك الدليل هو هذه الالفاظ . فهذا الكلام معقول لا مجال للنزاع فيه »[1] .

وبعد ان ساق الحجج على امتناع كون الله تعالى متكلما في الازل قال : « فهذه وجوه عقلية ظاهرة في انه يمتنع كون هذا الطلب والخبر قديما سواء قلنا ان هذا الطلب هو الارادة أو غيرها »[2] .

ثم أتى بالحجتين الرئيسيتين للقائلين بالقدم وهما حجة المتكلمين وحجة الغزالي ونقضهما . اما حجة المتكلمين التي تتلخص بان كل من صح عليه الاتصاف بصفة فاما ان يكون موصوفا بها أو بضدها وضد الكلام هو الخرس والسكوت ، وذلك نقص ، والنقص على الله محال ، فوجب ان يكون متكلما في الازل ــ فقد رد عليها بقوله : « لا نسلم ان السكوت نقص بل النقص أن يقول القائل : يازيد وعمرو ، صم ، مع ان زيدا وعمرا يكونان معدومين . ألا ترى ان الرجل اذا جلس في دار نفسه وحده خاليا عن الناس ثم يقول : استقر ، اركب ، وياقائما اقبل ــ فان كل احد يقضي عليه بالجنون والنقص . فكذا هنا »[3] . وأما حجة الغزالي بأن الكلام صفة كمال والخلو عن الكمال نقص والنقص على الله محال ــ فقد رد عليها الفخر بقوله : « ان الإشتغال بالامر والنهي حال عدم المأمور والنهي هو النقص والسفه »[4] .

فهذه النصوص دالة على أنه يقول بان الكلام ــ بأي تفسير فسر ــ فهو

---

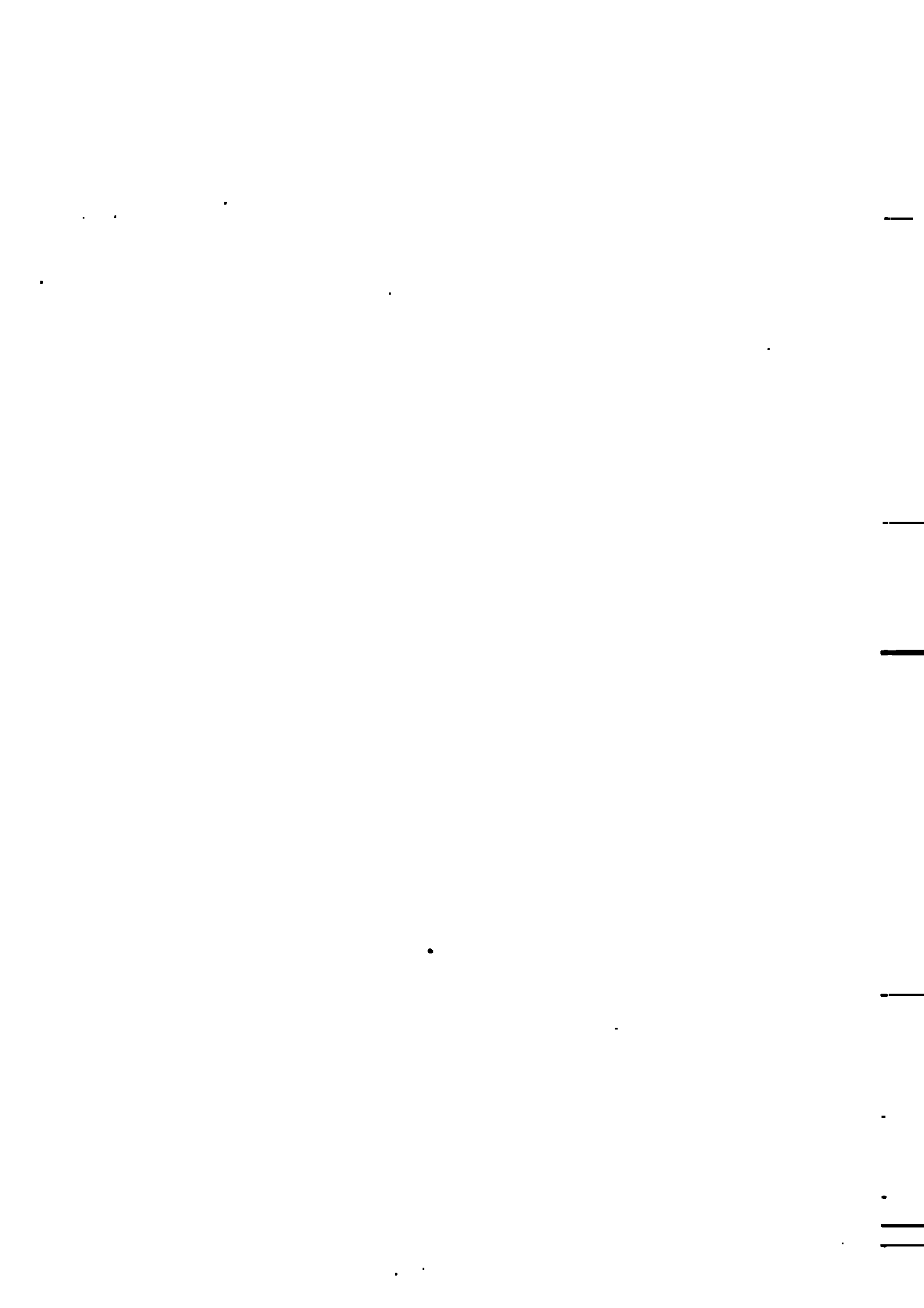
(١) المطالب العالية ٢٨٥/١ .

(٢) المصدر السابق ٢٨٦/١ .

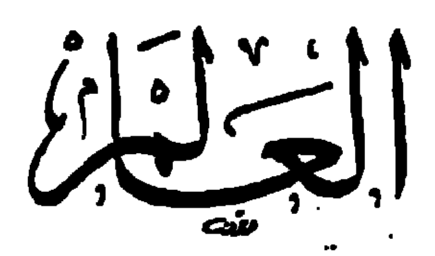
(٣) المصدر السابق ٢٨٦/١ .

(٤) المصدر السابق ٢٨٧/١ .

محدث لا قديم ، على ان النص الاول منها يشعرنا بأنه يفرق بين نوعين من الكلام : النفسي واللفظي ، وعند هذا يصح لنا ان نقول : ان الرازي قد اتى بمذهب جديد مخالف لمذاهب الحنابلة والمعتزلة والاشعرية ، هذا المذهب هو أن الكلام ينقسم الى نفسي ولفظي وان النوعين منه مخلوقان حادثان ، فيكون قد اختلف عن المعتزلة باثباته الكلام النفسي ، وعن الحنابلة باثباته الكلام النفسي وحدوث الالفاظ ، وعن الاشاعرة بحدوث الكلام النفسي .



الباب الثالث



الفصل الأول

خلق العالم

وشكله وبقاؤه وفناؤه

أ ـ خلق العالم (1)

مشكلة « خلق العالم » من المشكلات الكبرى التي شغلت تفكير الفلاسفة والمتكلمين على سواء ، وكانت احدى مسائل ثلاث اختلفت فيها وجهة نظر أهل الكلام عن وجهة نظر الفلاسفة اختلافا بينا [2] ، الامر الذي حدا بالغزالي أن يؤلف « تهافت الفلاسفة » ليقرر ان الفلاسفة قد أخطأوا الحق في هذه المسائل ، ولينتهي في آخر الامر الى تكفيرهم بسبب آرائهم فيها [3] .

ونحن اذ ندرس هذه المشكلة لدى الرازي نرى ان نستعرض أولا أقوال كل من الفريقين ، لنعلم الى أيهما كان الفخر أميل .

الملاحظ ان فلاسفة الاغريق لم تكن لديهم فكرة الخلق من العدم . بل كانوا يرون قدم العالم ، أو قدم المادة الاولى التي منها تكونت أجزاء العالم[4]. سواء في ذلك من جاء قبل سقراط من الفلاسفة الطبيعيين ومن جاء بعده :

---

(1) يراجع كتاب الدكتور يحيى هويدي «محاضرات في الفلسفة الاسلامية» القاهرة ١٩٦٠ ، ‏فمداره على مسألة الخلق واشكالها عند المسلمين .

(2) هذه المسائل هي : قدم العالم ، وعلم الله بالجزئيات ، وبعث الاجساد.

(3) تهافت الفلاسفة ص ٢٩٣ .

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ـ ص ٨٧ .

فانكسمندريس ــ تلميذ تاليس ــ يقول بالدور العام المتكرر الذي لا بداية له ولا نهاية و « المادة اللامتناهية ــ عنده ــ باقية غير حادثة ولا مندثرة » [1] . وهرقليطس يقول أيضا بالدور ، ولكنه يرى ان المبدأ الاول هو النار التي تصدر عنها الاشياء وتعود اليها في دوراتها اللامتناهية ، وما هذه النار عنده الا الله « وهذا العالم ــ على حد قوله ــ لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ، ولكنه كان أبدا وسيكون نارا حية تستعر بمقدار وتنطفىء بمقدار »[2] ، وقال بهذا الدور العـام أيضا كل من الفيثاغوريين[3] وانباذوقليس [4] ، أما ديمقريطس وليوقيوس فانهما رأيا ان الذرات[5] التي يتألف منها الكون قديمة ، لان الوجود لا يخرج من اللاوجود [6] .

وكان أفلاطون يرى ان المادة قديمة كانت في حال فوضى ، وان الله هو الذي نظمها [7] . وارسطو يصرح أيضا بقدم العالم بقوله : « هناك ضرورة لان تكون (أي : الهيولى) غير قابلة للهلك وغير مخلوقة [8] » وبقوله « فاما الجسم المستدير (أي المتحرك حركة دائرية) هو أزلي ولا وقوف لحركته ،

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ــ ص ١٥ ، وراجع الدكتور محمد غلاب في : الفلسفة الاغريقية ١/٤٠ وما بعدها .

(٢) يوسف كرم : ص ١٨ ، وبرتراند راسل في تاريخ الفلسفة الغربية ١/٨٣ ، وغلاب ١/٧١ ــ ٧٣ .

(٣) يوسف كرم : ص ٢٣ .

(٤) يوسف كرم : ص ٣٧ .

(٥) راجع الفقرة المخصصة للجوهر الفرد من الفصل الثاني من هذا الباب .

(٦) الدكتور محمود قاسم : جمال الدين الافغاني ــ حياته وفلسفته ص ١١٧ ، ويوسف كرم : ص ٣٨ وغلاب ١/١١٢ .

(٧) الدكتور محمود قاسم في كتابه « الفيلسوف المفترى عليه . ابن رشد » ص ١٢٨ ويوسف كرم ٨٤ و ٨٧ وغلاب ١/٢٤٨ وما بعدها والدكتور أحمد فؤاد الاهواني في كتابه عن افلاطون ــ دار المعارف بمصر ــ ص ١٣٠ .

(٨) علم الطبيعة ــ لارسطو ١/٤٤٠ .

فهو شيء قد تبين في الطبيعيات »[1] ، وموجز رأي أرسطو هو ان الله هو المحرك الاول للعالم وأن الحركة قديمة فالعالم قديم[2] . ومن جاء بعد أرسطو من الفلاسفة لم يشذوا عما ذهب اليه أوائلهم ، فالرواقيون قد قالوا بنــار هرقليطس ودوراتها المتتابعة اللانهائية[3] ، والابيقوريون قد اعتنقوا مذهب ديمقريطس من حيث المبـدأ والتفصيل[4] . وآخر فلاسفة اليونان شهرة وأكثرهم تأثيرا في فلاسفة الاسلام من حيث هذه المسألة أعني أفلوطين الذي ابتدع نظرية الفيض . وتتلخص هذه النظرية في ان الاشياء مختلفة في الكمال والنقص . ويتوقف كمالها ونقصها على درجة اتحاد اجزائها ، فدرجة اتحاد الاحجار المتناثرة ادنى من درجة اتحاد احجار المنزل المهني ، والاتحاد بين جماعة من الناس لا غاية لهم أقل كمالا من اتحاد الجوقة الموسيقية أو الفرقة من الجيش ، والاتحاد بين الامور العقلية أقوى منــه بين الامور المادية . وما زال افلوطين يصعد في سلم الموجودات حتى وصل اخيرا الى الوحدة الاولى التي لا تقبل الانقسام ، وليس فيها اجزاء البتة . وعن هذه الوحدة فاض العقل الكلي الذي هو أقل كمالا منها ، ولذا فهو يقبل الكثرة ، وعنه فاضت النفس الكلية ، ثم انبثقت الاشياء المادية عن هذه النفس[5] .

---

(١) فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ـ لارسطو ، الموجود ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : « ارسطو عند العرب » ص ٨ .

(٢) الدكتور محمود قاسم في كتابه « الفيلـوف المفترى عليه » ص ١٢٨ ، ويوسف كرم ص ١٧٩ وغلاب ٧٥/٢ وما بعدها .

(٣) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان امين ص ١٥٧ و ١٦٥ ويوسف كرم ص ٢٢٧ وغلاب ١٤٣/٢ ـ ١٤٤ .

(٤) الدكتور محمود قاسم في كتابه عن جمال الدين الافغاني ص ١٢٥ ، ويوسف كرم ص ٢١٦ ـ ٢١٨ ، وغلاب ١٧٥/٢ ـ ١٧٨ .

(٥) راجع : بعض اجزاء من تساعات افلوطين التي سميت خطأ باوثولوجيا أرسطاليس ، والموجودة ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي « افلوطين عند العرب » ـ خاصة ص ٢٧ و ١٣٤ و ١٣٥ ـ ١٣٨ و ١٧٨ . وانظر : تاريخ الفلسفة الغربية ـ برتراند رسل ٤٥٥/١ ـ ٤٦١ ، ومقدمة مناهج الادلة للدكتور

ونظرية الفيض في الواقع نظرية في قدم العالم لان فيض الوحدة الاولى قديم [1] .

* * *

وأما فلاسفة الاسلام [2] فكانوا فريقين : فريقا اعتنق نظرية الفيض ، وفريقا رفضها . أما الذين اعتنقوا تلك النظرية فمنهم من أخذ بها دون ان يحور فيها الا تحويرا بسيطا : كاخوان الصفاالذين قالوا : ان العقل الكلي قد فاض عن الله ، وعن العقل الكلي انبثقت النفس الكلية ، وبواسطتها تصل الاجسام الى افضل أحوالها ، وعن النفس فاضت الهيولى الاولى ثم الطبيعة الفاعلة السارية في الاجسام ثم الهيولى الثانية ، وهي الجسم المطلق ذو الطول والعرض والعمق ، ثم عالم الافلاك ثم العناصر السفلى الاربعة ثم المعادن والنبات والحيوان [3] . فمذهب اخوان الصفا قد أبقى على أصل النظرية من وجود عقل كلي ونفس كلية ثم عالم مادي ، ثم زاد بعد ذلك بعض التفريعات في خلق العالم المادي .

محمود قاسم ص ٣٠ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ــ ليوسف كرم ص ٣٩٢ ، ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية ــ للدكتور يحيى هويدي ص ٩٥ ــ ٩٧ .

(١) الفيلسوف المفترى عليه للدكتور محمود قاسم ص ١٣١ ، ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هويدي ص ٩٨ ــ ٩٩ .

(٢) يخرج عن هؤلاء : محمد بن زكريا الرازي الذي لم يكن يؤمن بكل الاديان والذي قال بالقدماء الخمسة ، الله ، والنفس ، والزمان ، والمكان ، والمادة (راجع : كتاب القول في القدماء الخمسة ، ضمن : رسائل فلسفية ، لابي بكر محمد بن زكريا الرازي . جمعها وصححها بول كراوس . القاهرة . وتاريخ الفلسفة في الاسلام . لديبور . ترجمة الدكتور ابو ريدة ص ١٥٠) .

(٣) اخوان الصفاء ــ لعمر الدسوقي ص ١٤٣ واخوان الصفاء للدكتور جبور عبد النور ص ٣٧ ــ ٣٩ ، ومحاضرات الفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هويدي ص ١١٠ ، وتاريخ الفلسفة في الاسلام لديبور ص ١٦٨ ــ ١٦٩ .

الا ان الفارابي وابن سينا[1] لم يكتفيا بعقل واحـد ونفس واحدة بل أتيا بعشرة عقول وتسعة نفوس . وذهبا الى ان هذا العالم المتكثر لا يمكن أن يصدر عن الله تعالى مباشرة ، لان الله وحده ، والواحد لا يصدر عنه الا واحد ، فلا بد من وجود متوسطات ، وعندئذ قالا : انه قد صدر عن الله الواحد عقل واحد بالعدد هو في ذاته واحد ، وبالعرض متكثر ، لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول ، ولانه يعقل ذاته ويعقل الاول « وليست الكثرة التي فيه من الاول ، لأن امكان الوجود هو لذاته ، وله من الاول وجه من الوجوه »[2] . وعن هذا العقل الاول تصدر ثلاثة أشياء عقل ثان ونفس وفلك ، وعن العقل الثاني يصدر عقل ثالث ونفس وفلك ، حتى تنتهي سلسلة العقول والنفوس والافلاك حين يصدر من العقل الاخير ـ وهو العقل الفعال ـ الانفس الارضية والعناصر الاربعة[3] .

ومهما يكن من شيء فهذه النظرية الافلوطينية المحورة لم تحل مشكلة خلق العالم ، بل انها تعد تسليما منهما بان مادة العالم قديمة . لان الله تعالى لما كان قديما « فمن الواجب ان يكون الفيض قديما ، والا لاقترن القـديم بحادث ، مما لا يتفق مع الاصول والقواعد التي يسلم بها الفارابي ومن تبعه من فلاسفة المسلمين »[4] .

---

(١) يرى ابن سينا في الرسالة النيروزية ان ترتيب الموجودات هكذا ، عالم العقل ثم عالم النفس ثم عالم الطبيعة (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٣٥ ـ ١٤٧ ، ومحاضرات الدكتور يحيى هويدي ص ١٠٩) ولم يشر في هذه الرسالة الى العقول العشرة .

(٢) عيون المسائل للفارابي ص ٥١ .

(٣) راجع راي الفارابي في : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٣ ، ورسالة في اثبات المفارقات ص ٤ . بالاضافة الى عيون المسائل ص ٥١ . وراجع راي ابن سينا في : الشفاء ـ الالهيات ٤٠٢/٢ وما بعدها ، والنجاة ص ٢٧٦ ـ ٢٧٨ ، والاشارات والتنبيهات ٦٤٥/٣ وما بعدها .

(٤) الفيلسوف المفترى عليه ـ للدكتور محمود قاسم ص ١٣١ .

بقي أن نشير الى أن ابن سينا ، لما أراد ان يفسر حدوث الاشياء الكائنة الفاسدة ، قال : ان هذه الاشياء متغيرة ، فهي تحتاج الى أسباب متغيرة تجعلها مستعدة لقبول الفيض ، والاسباب المتغيرة دائما هي الحركات الفلكية ، فالحركات الفلكية اذن هي التي تقوم بدور اعداد الاشياء لتلقي الفيض [١] .

* * *

ومن فلاسفة الاسلام من أعرض عن نظرية الفيض ، وقال ان العالم محدث.

فالكندي ـ متأثراً بالمعتزلة[٢] ـ يذهب الى ان « هذا العالم محدث من لا شيء ، ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مادة ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى هي الله . ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الارادة الالهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الارادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضا »[٣] . ودليله على حدوث العالم هو دليل التناهي[٤] الذي قال به قدماء المعتزلة ، ولكنه زاد فيه وعمقه[٥] ، ويرى ان المفعولات على قسمين ، مفعول بتوسط ، ومفعول بغير توسط ، والله سبحانه علة الكل ، فهو علة

---

(١) انظر كتاب : المباحثات لابن سينا ـ ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ارسطو عند العرب ص ١٥٦ و ٢٣٧ .

(٢) مقدمة الدكتور ابو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨ و ٣١ .

(٣) المرجع السابق ص ٦٢ وانظر ما بعد هذه الصفحة أيضا ، وصفحة ٢٨

(٤) مر هذا الدليل في الباب الثاني حين تحدثنا عن ادلة وجود الله .

(٥) مقدمة الدكتور ابو ريدة ص ٦٢ . ويعود هذا الدليل الى يحيى النحوي (محاضرات في الفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هويدي ص ٢٥) وقد اخذ به كثير من علماء الاسلام غير الكندي والمعتزلة : كالحسن بن سوار البغدادي (محاضرات الدكتور يحيى هويدي ص ٢٥) وابن حزم (نفس المصدر ص ٢٦ وما بعدها) والشهرستاني (نهاية الاقدام ص ٤٩ ـ ٥٠) .

غير مباشرة للاول ، وعلة قريبة للثاني[1] ، وأول ما خلق الله الفلك بما فيه من أجرام ، وبتوسط الفلك يفعل الله كل المحدثات التي بعد الفلك ؛ فالله — في الواقع — هو العلة الحقيقية غير المباشرة ، والفلك هو العلة المجازية المباشرة[2] .
وقد أخذ الكندي عن المعتزلة ايضا مسألة التولد — التي سنذكرها بعد قليل — والتي تقوم على نشوء فعل من لا فعل ، فقد قال : « والعلة الفاعلة اما ان تكون قريبة ، واما ان تكون بعيدة ، واما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيوانا فقتله ، فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ، فان الرامي فعل حفر السهم قصدا لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحي بجرحه اياه وقبوله الحي أثرا بالمماسة »[3] .

وأما ابن رشد فقد حاول أن يجمع بين رأي أرسطو القائل بقدم العالم ورأي المتكلمين المتمسك بحدوث العالم ، وقال ان الخلاف بين هذين الفريقين لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا وذلك لأن الموجودات على ثلاثة أقسام ، أولها — موجودات محدثة باتفاق الجميع ، وهي التي تكون عن مادة سابقة وخلال زمن ، وأمثلة هذا ما نشاهده في العالم من الاشياء المتغيرة . وثانيها — موجود قديم باتفاق الكل وهو الله تعالى الذي يتنزه في وجوده عن المادة والعلة الفاعلة والزمن . وثالثها — موجود فيه شبه من كل من الحادث والقديم ، وهو العالم ، فهو يشبه الحادث لانه يحتاج الى العلة التي تسبب وجوده ، ويشبه القديم لانه قد وجد من غير مادة سابقة ولا في زمان ، ولما غلب المتكلمون جانب الاحداث قالوا انه محدث ، ولما غلب الفلاسفة جانب القدم قالوا انه قديم ، فاذن لا يوجد هناك خلاف حقيقي بين الطرفين .

---

(١) من رسالة للكندي باسم : « الفاعل الحق الاول التام ، والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز » (رسائل الكندي ١٨١/١) .

(٢) من رسائل للكندي باسم : « الفاعل الحق الاول التام ، والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز » (رسائل الكندي ١٨١/١) ، ورسالته الى المعتصم ٢٤٧/١ ، ومقدمة الدكتور ابو ريدة للرسائل ص ٨٠ (١٢) .

(٣) رسائل الكندي ٢١٩/١ ومقدمة الدكتور ابو ريدة ص ٣١ .

ويرى ابو الوليد ضرورة التفريق بين العلماء والجمهور ، أما العلماء الذين يقدرون على فهم البراهين فواجبهم ان يعلنوا ان العالم مخلوق من غير مادة ولا في زمان ، واما الجمهور فالاولى بنا ان لا نصرح لهم بذلك ، لانهم لا يستطيعوا أن يتصوروا موجودا وجد لا عن مادة وغير مقترن بالزمان ، بل لا يمكنهم ان يتصوروا الخلق الا عن مادة سابقة وفي مدة معلومة ، ولذا فان القرآن الكريم لم يصرح بالخلق من العدم ، وظواهر الآيات تشير الى ان العالم خلق من مادة سابقة وفي زمان مقدر كمثل قوله تعالى « وهو الذي خلق السموات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » وقوله « ثم استوى الى السماء وهي دخان » . فظاهر هاتين الآيتين يفهم منه ان الماء والعرش والدخان كان قبل العالم وان العالم قد وجد خلال مدة محدودة [1] . ويرى أبو الوليد ان الاشاعرة قد أخطأوا حين نفوا ان يكون للاسباب شأن في ايجاد المسببات خشية الوقوع في القول بان هناك أسبابا فاعلة غير الله . وقد رد على مذهبهم هذا بقوله « وهيهات ، لا فاعل الا الله ، اذ كان مخترع الاسباب ، وكونها اسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها » [2] .

* * *

أما المتكلمون فيجمعون على ان العالم محدث : سواء في ذلك المعتزلة والاشعرية والماتريدية وغيرهم ، ولهم على حدوث العالم حجج اشهرها تلك الحجة المستندة الى التميز بين الاعراض والاجسام ، وتتلخص في ان الاعراض حادثة ، لانا نري الجسم ساكنا ثم نراه متحركا وقد نراه متحركا ثم اذا به ساكن بعد ذلك ، والحركة والسكون من الاعراض ،واذا كانت الاعراض حادثة فالاجسام التي تلحقها الاعراض حادثة أيضا ، لانها لا تخلو من الاعراض الحادثة ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مثله . واذا ثبت ان الاعراض

---

(١) الفيلسوف المفترى عليه ــ ابن رشد ــ للدكتور محمود قاسم ص ١٣١ ــ ١٣٧ ، وفصل المقال ص ١٢ ــ ١٤ ومناهج الادلة ص ١٩٣ وما بعدها ، وكلا الكتابين الاخيرين لابن رشد .

(٢) مناهج الادلة ص ١٩٩ ــ ٢٠٥ .

والاجسام حادثة فالعالم كله حادث [1] .

الا ان المعتزلة فرقوا بين الماهية والوجود ، وقالوا ان الماهية تسبق الوجود، وان المعدوم ذات وشيء [2] . وقد غفلوا عن أن قولهم هذا يفضي الى القول بقدم المادة [3] . وقد اتهمهم خصومهم ــ من أجل ذلك ــ بأنهم من القائلين بقدم العالم ، فقد قال أبو منصور الماتريدي قالت المعتزلة المعــدوم أشياء وذلك نقض للتوحيــد ، وفيما قالوا قدم العــالم »[4] ، وقال الاسفراييني « .. وهذا منهم تصريح بقدم العالم » [5] ، بل لقد صرح بعض المعتزلة أنفسهم بالقول بقدم العالم [6] . والواقع أنهم قد تأثروا في رأيهم هذا بما كان يقوله أفلاطون من ان الله ينقل المادة الاولى من حال الفوضى الى حال النظام والتنسيق [7] ، وبما ذهب اليه أرسطو من التفرقة بين الهيولى والصــورة

---

(١) الباقلاني : التمهيد (طبع مصر) ص ٤١ ــ ٤٤ والانصاف ص ١٥ ــ ١٦ ، وامام الحرمين : الارشاد ص ١٧ وما بعدها والعضد الايجي : المواقف ٢٢٢/٧ . والغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٤ ، والآمدي : أبكار الافكار ٤٩ ــ ب ، والشهرستاني : نهاية الاقدام ص ١١ ، والنسفي : تبصرة الادلة ٢٦ ــ ب وما بعدها ، والطوسي : تجريد الاعتقاد ص ٨٨ ، والقاضي عبد الجبار المجموع المحيط بالتكليف ص ٣٢ ، والدكتور يحيى هويدي : محاضرات .. ص ١٥ وما بعدها ويقول ابو منصور الماتريدي : ان هذا الدليل يعود الى محمد بن شبيب (التوحيد ٦٩ ــ ب) .

(٢) أول من قال بأن المعدم شيء هو الشحام (نهاية الاقدام ــ للشهرستاني ص ١٥١) .

(٣) الدكتور محمود قاسم : « الفيلسوف المفترى عليه ــ ابن رشد » ص ٧٤ و ١٣٠ ، والدكتور يحيي هريدي : محاضرات .. ص ٤٣ ــ ٤٦ وديلاسي اوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ . ترجمة الدكتور تمام حسان ص ١٤٥ .

(٤) الماتريدي : التوحيد ٤١ ــ ب .

(٥) الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٦٠ .

(٦) الفيلسوف المفترى عليه ص ١٣٠ .

(٧) المصدر السابق . نفس الموضع .

وان الهيولى موجودة قبل وجود الصورة [1] . وفي مجال ربط الاسباب بمسبباتها قال المعتزلة بالتولد [2] ، بمعنى انه قد تصدر عن الاشياء نتائج لم يقم بها الانسان بل هي من اختراعات الاجسام نفسها [3] . وذلك كأن يضرب شخص شخصا آخر ، فهذا الضرب من فعل الضارب ، ولكن الالم الذي يحدث في المضروب بعد ذلك هو فعل متولد من الضرب [4] . أما الاشاعرة فقد أنكروا ــ كما رأينا حين تحدثنا عن رأي ابن رشد ــ ان يكون للاسباب الطبيعية اثر حقيقي في مسبباتها . وقالوا : ان المسبب انما يقع مقارنا للسبب لمجرى العادة لا لان المسببات مترتبة على الاسباب [5] .

ونحن ــ في حديثنا عن رأى الرازي في هذه المشكلة ــ تتناول المسألة من جانبين : الاول ، كيفية خلق الله للعالم ، والثاني ، رأيه في القدم والحدوث .

* * *

١ ــ كيفية خلق الله للعالم

ناهض الفخر في الفترة التي سبقت تأليفه لكتاب المطالب العالية [6] ــ نظرية العقول والنفوس كتفسير لصدور الاشياء المتكثرة عن الواحد الاحد ،

---

(١) نهاية الاقدام ــ للشهرستاني ص ١٦٩ .

(٢) أول من قال بالتولد ، بشر بن المعتمر (محاضرات الدكتور يحيى هريدي ص ٤١) .

(٣) المصدر السابق ص ٤٢ ، وانظر اختلاف المعتزلة في تعريف المتولد (مقالات الاسلاميين للاشعري ٢/٨٤) .

(٤) راجع ، ضحى الاسلام ــ احمد امين ٣/٥٩ .

(٥) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٩٩ وما بعدها .

(٦) راجع : المباحث المشرقية ٢/٥٠٥ وما بعدها ، والملخص ٨٧ ــ ب و ١٧٤ ــ ب ونهاية المعقول ١/١١٦ ــ ب ولباب الاشارات ص ١١٢ ــ ١١٤ والمحصل ص ١٤٥ ــ ١٤٦ .

ونقد الاساسين اللذين استند اليهما الفلاسفة الاسلاميون لبناء هذه النظرية ، وهما : الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وصلاحية الامكان للعلية .

* * *

نقده لقولهم : الواحد لا يصدر عنه الا واحد :

يقول الرازي ان هذا الاساس باطل بالحجج التالية :

الاولى – الجسمية أمر واحد ، ومع ذلك فهي تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض وهما شيئان[1] .

الثانية ــ العقل الاول الذي يقول به الفلاسفة ، ممكن كما يعترفون هم أنفسهم ، فان كان امكانه غير موجود فكيف يكون علة للفلك الموجود ، وان كان موجودا فقد صدر عن الواحد ، وهو الله ، أكثر من واحد ، العقل وامكان العقل[2] .

الثالثة ــ الفلك ــ في نظرهم ــ مؤلف من الهيولى والصورة ومن كل واحدة من المقولات التسع ، ومعنى هذا اقرارهم ببطلان قولهم : الواحد لا يصدر عنه الا واحد[3] .

الرابعة – أسندوا الى ما يسمونه بالعقل الفعال كل ما في عالم الفساد من الصور والاعراض والمواد ، وتخلصا من الاعتراض عليهم قالوا : المستند الى العقل الفعال هو وجود الكائنات . والوجود أمر واحد ، أما الاختلاف فقد نتج عن الماهيات . فاذا كان الامر كما يقولون فما الذي يمنع من اسناد كل الاشياء الى واجب الوجود[4] ؟

---

(١) المحصل ص ١٠٥ .

(٢) لباب الاشارات ص ١١٣ والمباحث المشرقية ٢/٥٠٥ ــ ٥٠٦ .

(٣) لباب الاشارات ص ١١٤ والمباحث المشرقية ٢/٥٠٦ ــ ٥٠٧ .

(٤) المباحث المشرقية ٢/٥٠٦ .

الخامسة ــ اما أن تكون الكثرة في المعلول الاول ــ وهو العقل ــ كثرة في المقومات ، فلا مناص عندئذ من الاقرار بصدور أمور كثيرة عن الواحد ، واما أن تكون الكثرة في السلوب والاضافات ، وعندئذ يتوجه عليهم هذا السؤال : وهو انه قد ثبتت لله السلوب والاضافات اللانهائية ، فلماذا لم يجعلوه مبدأ مباشرا لكل الموجودات[1] ؟

السادسة ــ الجوهر ، عند الفلاسفة ، مقول على ما تحته قول الجنس ، والعقل مندرج تحت جنس الجوهر ، فلا بد أن ينفصل عن الانواع الاخرى المشاركة له في الجنس بفصل ، فيكون مركبا من الجنس والفصل ، وهما شيئان قد صدرا عن الواحد[2] .

السابعة ــ يحتج الفلاسفة بأن كون الشيء مصدرا لأحد المعلولين غير كونه مصدرا للمعلول الآخر ، والرازي يسلم لهم بصحة هذا المبدأ الا انه يقول لهم : انه لا يفيد ان ماهية المصدر مركبة ، خلافا لما يريدون أن ينتهوا اليه ، ذلك لأن مركز الدائرة نقطة محاذية لكل نقط المحيط ، ومحاذاتها لنقطة معينة غير محاذاتها لنقطة اخرى ، ومع ذلك لم يقع التركيب في النقطة[3] .

* * *

وفي الحق ان هذه الحجج التي نقد بها الفخر مبدأ « الواحد لا يصدر عنه الا واحد » ــ حجج قوية هدت أركان هذا المبدأ ، فقد أظهرت بجلاء ووضوح ان الواحد قد يكون علة وسببا لأكثر من واحد ، فلم يعد هناك مجال لاستحالة استناد كل ما في الكون الى الخلق المباشر ، دون توسط تلك العقول والنفوس .

* * *

(١) المباحث المشرقية ٢/٥٠٦ .

(٢) المحصل ص ١٠٥ .

(٣) المصدر السابق نفس الموضع .

نقـده للاساس الثاني ، وهو صلاحية الامكان للعلية :

يستدل الرازي على فساد هذا الاساس بالادلة الثلاثة التالية :

الاول ـ الامكان أمر عدمي ـ على مذهب الفلاسفة ـ والعـدمي لا يصلح أن يكون مؤثرا •

الثاني ـ اما أن تكون الامكانات متباينة بالعـدد أو بالماهية : وعلى الفرض الاول يستحيل أن يكون شيء علة لوجود شيء آخر لأنه لا يكون استناده الى بعض الامكانات أولى من استناده الى بعضها الآخر ، ولأن الشيء المعلول ـ عندئذ ـ يمكن أن يكون معلولا لا مكانه الخاص ، اذ امكان المعلول مساو لامكان غيره ، فاذا صلح امكان غيره لأن يكون علة له فامكانه هو أولى بالعلية ، فتكون النتيجة أن المعلول غني عما عداه ، وبعبارة أخرى يكون الممكن لذاته واجبـا لذاته ، ولأنا اذا قلنا معهم ان الامكان علة ، فما دليلهم على امتناع صدور الفلك عن امكانموجود حسي ، لا مجرد عقلي ؟ ثم ماحجتهم على ان الافلاك محدودة ، ولم لا يصدر عن امكان كل فلك فلك آخر ، وهكذا ••؟

أما الفرض الثاني ـ وهو تباين الامكانات بالماهية ـ فباطل لأن الامكان يمكن تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركا ، ولأن معنى الامكان هو استواء طرفي الوجود والعدم ، وهذا القدر مشترك بين كل الامكانات ، والاختلاف بينها انما وقع في أمور خارجة عن هذا المفهوم ، ولأن الامكانات لو كانت مختلفة بالماهيات لكانت مركبة من جنس وفصل فيلزم عن هـذا أن الواحد قد صدر عنه أكثر من واحد ، وهم ينكرون هذا المبدأ كما سبق • وختم الفخر هذا الدليل بقوله : « وبهذا البرهان يظهر أن مجرد وجود الشيء لا يصلح أن يكون علة لشيء آخر • فظهر أن هذا الذي يقال من أن امكان العقل الاول علة لوجود الفلك الاقصى ، وان وجوده علة للعقل الثاني فهو هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق » •

الثالث ــ ان تأثير الامكان في غيره : اما أن يحصل بدون مشاركة ذات العقل الاول ووجوده ، فيكون غنيا في فعله عن الغير ، واذا كان غنيا في فعله عن الغير فهو أيضا غني في ذاته عن الغير ، وعندها يصبح جوهرا مفارقا قائما بذاته ، ولكن هذا لم يقل به أحد ، واما أن يحصل التأثير بمشاركة ذات العقل الاول ووجوده ، الا ان الكلام يعود في « وجود » العقل : هل هو مستغن عن الذات والامكان في تأثيره أم لا ؟ ولكن لا يصح أن يقال : هو مستغن ، لئلا يؤدي هذا القول الى أن وجود العقل غني عن ماهية العقل وامكانه أي انه قائم بنفسه ، فاذن لا بد أن يكون تأثير الوجود انما يقع بمشاركة الامرين الآخرين ، وكذلك الشأن في الامكان ، فيتحصل ان المؤثر هو مجموع الذات والامكان والوجود ، وليس الامكان وحده ،

* * *

والملاحظ أن أقوى هذه الادلة هو الدليل الثاني لوضوحه وتقسيماته الدقيقة ، أما الاول فيرجع الى اختلاف في أمر لفظي ، وهو أمر الامكان هل هو وجودي أم عدمي ، وأما الثالث فلا يخلو من تعقيد ، الى جانب أنه من غير المقبول قول الرازي : ان من صار غنيا في فعله عن الغير صار غنيا في ذاته عن الغير ،

وبعد أن قوض الفخر في المباحث المشرقية ذينك الاساسين المشهورين لتلك النظرية وبين عيوبهما ، ذكر ان هناك دليلا آخر على اثبات العقول ، بدأ بعرضه ثم أتبعه بالنقض أيضا ، هذا الدليل هو : ان الافلاك متحركة بالارادة ، والمتحرك بالارادة لا بد وأن يطلب شيئا كاملا في ذاته ، بيد أن الكامل في ذاته لا يصح أن يكون جسما ، لأن الاجسام : اما عنصرية وهي محتاجة في كل كمالاتها الى الاجسام الفلكية ، واما فلكية وهي أيضا محتاجة الى ما يحتاج اليه هذا الفلك الطالب ، أي انها غير كاملة في ذاتها ، فالامر فيها كالامر فيه ، واحتياج كل فلك الى فلك آخر يقود الى التسلسل ، هذا

الى أنه لو طلب الفلك كمالا في فلك آخر لتحرك الى جهته في سرعة تماثل سرعته ، مع ان الافلاك مختلفة في السرعة . فلا بد أن يكون المطلوب جوهرا غير جسماني . وهذا الجوهر : ان كان عاملا من جميع الوجوه يجب ألا يكون متحركا ، لأن الحركة طلب كمال ، وطلب الكمال يدل على النقص ، وان لم يكن كاملا من جميع الوجوه عاد الكلام فيه حتى نصل الى جوهر عقلي مفارق كامل من جميع الوجوه غير مستفيد كمالا من جسم ما ، ولا مباشرا للتحريك بالقصد لأن الذي يقصد شيئا ، ناقص بذاته مستكمل بغيره. اما ماهية هذا الاستكمال الذي يطلبه الفلك في العقل فيشرحها الفلاسفة بقولهم : ان العقل قد خرج كل ما له من القوة الى الفعل ، وأما الفلك فهو موجود كامل بالفعل في جوهره وكمه وكيفه وسائر أحواله ، ولم يبق له شيء بالقوة الا الاوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولها دفعة ، ولهذا فهو يتحرك بالحركة الدائمة لاستخراج كافة الايون والاوضاع ، متشبها بالعقل من حيث خروج كل ما له من القوة الى العقل .

هذا هو الدليل . أما نقد الرازي فيقوم على ان الحركة الدائمة التي لا تفتر لا بد أن تكون لغرض أجل مما لو فعله الواحد منا لعد عابثا سفيها . فلماذا لا تكون تلك الحركة لأجل تعقلات متجددة متعاقبة لا تخرج الى الفعل الا واحدا بعد الآخر ؟ وان الحركة لو كانت من أجل استخراج كافة الاوضاع لاستحال أن توجد حركة أسرع منها ، لأن الذي يطلب شيئا ما لا يجدر به أن يحاول تحصيله في زمان أبطأ اذا كان يقدر على تحصيله في زمان أسرع . غير ان حركات الافلاك مختلفة في السرعة والبطء ، وكل حركة فبالامكان وجود ما هي أسرع منها ، فاذن « ليس غرض الفلك في حركته استخراج الاوضاع ، بل اكتساب نوع آخر من الكمالات لا يعلمها الا الله » وينتهي الى القول : « فأي مانع يمنع من أن تقول : ان واجب الوجود عام الفيض ، وان كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر ، وان ماهية كل واحد منها غير مستعدة الا لحركة مخصوصة ، فالفيض العام من الباري

تعالى يخصص لتخصص القابل . واذا كان الامر كذلك بطلت هذه التفريعات الطويلة »[1] .

* * *

وجلي ان دعوى الفلاسفة في تفسير حركة الافلاك دعوى لا أساس لها ، فمن أين لهم أن يقولوا : ان الفلك لم يبق له شيء من الكمالات لم تخرج من القوة الى الفعل الا الاوضاع المختلفة ؟ ولقد كان رد الرازي موفقا حين قال : ان الحركة الدائمة التي لا تفتر لا بد أن تكون لغرض أسمى مما لو قام به أحدنا لقيل عنه انه عابث سفيه . فهل اذا دار المرء حول نفسه أو ركض في الاتجاهات المختلفة عد عمله استكمالا ؟ .

وفي الحق ان هذا النقد الذي وجهه الفخر الى الفلاسفة قد استقاه من الغزالي الذي يقول في تهافت الفلاسفة : « ان طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة لا طاعة ، وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل ، وقد كفى المؤنة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد أو بيت .. »[2] .

على ان الرازي ــ حين يبطل نظرية العقول والنفوس ــ يقدم في المباحث المشرقية تفسيرا آخر لفعل الله في العالم ، فهو بعد أن يدلل على بطلان قول الفلاسفة من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ــ يقول : « والحق عندي أنه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله ، لكنها على قسمين : منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى ، فلا جرم أن يكون وجوده فائضا عن الباري تعالى من غير شرط ، ومنها ما لا يكفي في فيضانها عن الباري امكانها ، بل لا بد من حدوث أمور قبل حدوثها لتكون الامور السابقة مقدمة للعلل الفياضة الى الامور اللاحقة ، وذلك انما ينتظم

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٤٤٠ ــ ٤٤٧ ، وسنعرض لراي الرازي في حركات الافلاك بالتفصيل ، في الفقرة المخصصة لشكل العالم .

(٢) تهافت الفلاسفة ــ للغزالي ص ٢١٠ .

بحركة سرمدية دورية ثم أن الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري ووجدت عنه ، ولا تأثير للوسائط أصلا في الايجاد بل في الاعداد »[1] ، يقدم نفس هذا التفسير في لبـاب الاشارات حيث يقول : « فالحق أنه سبحانه وتعالى مبدأ لوجود جميع الموجودات وقد بينا أيضا أنه مبدأ لماهية جميع الممكنات فالمؤثر في ماهية كل شيء ووجوده هو . الا أن هـذه الماهيات بعضها مشروط بالبعض فلا جـرم وجود كل موجود على ما يمكن وجوده ان كان باقيا فمع البقاء ، وان كان متغـيرا فمع التغـير ، **والحوادث العنصرية مشروطة بالاتصالات الفلكية** . فقوله تعالى : (وان من شيء الا عندنا خزائنه) اشارة الى أن به ومنه كل ماهية ووجود . وقوله تعالى : (وما ننزله الا بقدر معلوم) اشارة الى اشتراط البعض بالبعض »[2] . ويستخلص من هذين النصين أن الله تعالى يخصص الافلاك بحركات معينة ، ويجعل هذه الحركات أسبابا لاستعداد الاشياء لقبول الحوادث والتغيرات ، أي ان الحوادث الارضية مرتبطة بقوانين عامة لا شأن لها في ايجاد الاشياء بل في جعلها مستعدة لقبول الفيض الالهي الذي هو المؤثر الحقيقي . وبهذا يكون الرازي أبعد عن الاشعرية الذين لم يقيموا وزنا للأسباب ، وأقربه الى ابن رشد الذي جعل وجود الاشياء مرتبطا بأسبابها ارتباطا فعليا ، ورأى ، مع هذا ، أن كلا من الاسباب والمسببات مخلوقة لله . وكذلك تقرب نظرية الرازي من فكرة التولد التي صادفناها عند المعتزلة والتي ترتب للنتائج على قوانين طبيعية . وتشبه أيضا مذهب الكندي القائل بأن الفلك هو الواسطة بين الله ومخلوقاته .

ومهما يكن من شيء فقد أخذ الرازي هذه الفكرة عن ابن سينا ، الذي عرضنا مذهبه آنفا ، ولكن الفرق بين ما ذهب اليه ابن سينا وما ذهب اليه

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٥٠٧ ــ ٥٠٨ .

(٢) لباب الاشارات ص ١١٤ ــ ١١٥ .

الرازي أن الاول يجعل الفيض من العقل الفعال والثاني يجعله من قبل الله تعـالى[1] .

غير ان الفخر في كتاب « الملخص » الذي انقلب فيه على ابن سينا ، وفي « شرح الاشارات » الذي انتقد فيه آراء صاحب الاشارات انتقادا مرا ـ عارض هذه الفكرة وردها ، فهو يقول في « الملخص » : « الكيفيات الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض ، وانما تختلف الاعراض والصور في أجسام هذا العالم لاختلافها في الاستعداد ، وهذه المقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وان كنا لا نقول بها »[2] ويقول أيضا : « .. الاستقصات انها مركبة من مادة باقية وصور متزايلة ، أما المادة جعلتها (هكذا ، ولعلها : خلقها) العقل الاخير ، وأما الصور فلا يجوز أن يكون صدورها عن العقل غير مشروط بشرط حادث ، والا لدامت بدوامه ، بل يجب أن يكون فيضانها عن العقل مشروطا بأن يصير قبول المادة بها أولى من قبولهـا لضدها ، وتلك الزيادة في الاستعداد لا تحصل الا بسبب حركة سرمدية على ما مر في باب الحركة فالحركات السماوية تفيـد الاستعداد للمادة . فاذا تم الاستعداد فاض المستعد له . هذا هو اللائق بأصولهم (أي : الفلاسفة) ، وان كانوا قد يذكرونه على وجوه أخـر ركيكة . **واعلم ان الكلام في ابطال هذه القاعدة قد مر في باب الفلك والحركات[3] . والحق عندنا هو القول بالمختار** ، وعند ذلك لا حاجة الى هـذه الوجوه . وأما القائل بالموجب فاعلم أن الوقوع في هذه الظلمات ليس الا الاعتقاد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وقد عرفت ضعف أدلتهم عليه وقوة هذه الوجوه الدالة على بطلانه . **فالاولى أن يقال تفريعا على هـذا القـول البـاطل :**

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٥١٣ ـ ٥١٤ .

(٢) الملخص ٨١ ـ ب .

(٣) يشير بذلك الى ما أورده (ورقة ١٠٣ ـ أ من الملخص) حيث عرض رأي الفلاسفة في جعل الحركات الفلكية المستديرة هي العلة لحدوث الحوادث العنصرية ، ثم انتقده .

ان الممكنات منها دائمة ومنها حادثة ، أما الدائمة فكلها صادرة عن الباري تعالى ، وأما الحادثة فهي أيضا صادرة عن البـاري تعالى بتوسط الحركات الفلكية المفيد للاستعدادات العنصرية »[1] • ومعنى هذا ان الله تعالى هو الذي يختار الموجودات ويخصصها كما يشاء • وان تأثير الحركات الفلكية باطل ، وبتقدير صحته فالاولى أن يقال : انه معد لفعل الله ـ لا لفعل العقل الفعال • وبعبارة اخرى ان الفخر ينكر الفيض وتأثير العقل الفعال وتوسط الحركات الفلكية في الاعداد ، ويقول : ان الله تعالى هو الفاعل المبـاشر المختـار •

وفي « شرح الاشارات » يتابع النقد الذي بدأه في الملخص فيخاطب الفلاسفة « بأنكم ـ لما أضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية ، فتلك الاحوال لكونها حادثة تستدعي أسبابا أخر • وأسبابها : ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشيء المعدوم عند وجوده يصلح أن يكون علة للشيء سـواء كان علة مؤثرة او معدة • واذا جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات الصانع • فانا قد بينا في النمط الرابع أنا لو جوزنا استناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة المجوزون لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع ، وان كانت موجودة معها كانت حادثة ، فكانت مفتقرة الى أسباب أخر • ويكون الكلام فيها كالكلام في الاول ، فيفضي الى وجود علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة • وهو محال »[2]•

* * *

وينبغي أن أشير الى أن النص الذي نقلته عن « المبـاحث المشرقية » والـذي يبتـدىء بقوله : « والحق عنـدي أنه لا مـانع من استنـاد كل الممكنات •• » قد أثار جـدلا بين بعض المتكلمين : فالـدواني في شرحه للعقائد العنصرية يفهم من عبارة : « والحق عندي » ان الرازي هنا

---

(١) الملخص ١٧٣ ـ ب •

(٢) شرح الاشارات والتنبيهات ٢/٥٥ •

يتكلم معبرا عن رأيه هو[1] ، ولكن عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على الشرح المذكور يقول : « قوله : « الحق عندي » في ترتيب الموجودات على ما تقوله الفلاسفة أن يقال : الوسائط معدات وليست عللا مؤثرة ، كما هو المشهور من مذهبهم ، لا أن مختاره (أي : الرازي) ومذهبه كما يشير به قوله (أي : الدواني) ، قلت : هذا بعينه ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة ، فانه مبني على القول بقدم ما سوى الله وصفاته الملّيّون لا يقولون به »[2] . ويأتي الشيخ محمد عبده ـ في حاشيته على نفس الشرح المشار اليه ـ فيعضد فهم الدواني ، من أن الرازي يعبر ههنا عن اعتقاده ، ويستبعد أن يكون الاشعري يقول بأن الاشياء كلها صادرة عن الله ابتداء بلا لزوم ولا توقف على شيء آخر ، لأن « القول بأن الكل يوجد بدون الاجزاء ، ولا يستحيل وجوده بدون الاجزاء سفسطة بينة ... وبهذا البيان يتحد مذهب الشيخ (أي : الاشعري) مع مذهب الحكماء .. ثم ان مذهب الام (أي : الرازي) هو مذهب المحققين . ثم يقول : « والامام الرازي رجل أشعري قد جرى في جميع كتبه واعتقاداته على أصول الاشعري، واذا كان الحق عنده على ما ذكر فهو حق على أصول الاشعري » ثم ينتقد الدواني أيضا لأنه يقول : « اثباته (أي : الرازي) للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم (أي : الفلاسفة) كما لا يخفى[3] فيرد عليه الاستاذ الام بقوله « وقول الشارح (أي : الدواني) .. غير صحيح ، لما سمعت من أنه (أي : الرازي) يريد حركة في نفس الوجود ولا بقيد أن تكون فلكية كما ذهبوا اليه ، فليس مبنيا على مذهبهم ، بل طريق آخر في اثبات الحق . وهي سرمدية لغوية أي طويلة جدا من ابتداء العالم الى انتهائه ، لا عرفية على مذهب الحكماء . فلا تلتفت لما هوس به أصحاب الحواشي ههنا

---

(١) شرح الدواني على العقائد العضدية ص ٧٥ .

(٢) حاشية السيالكوتي على شرح الدواني على العقائد العضدية ص ٧٨ ـ ٧٩ .

(٣) شرح الدواني ص ٧٩ .

وارتكبوه من تأويل كلام الامام وصرفه عما أراده قدس سره »[1] .

والواقع ان في كلام كل واحد من السيالكوتي والدواني ومحمد عبده شيئا من الحق وبعض الخطأ . ذلك لان عبارة الرازي : « والحق عندي انه لا مانع من استناد .. » صريحة في انه هو صاحب هذا الرأي ، لا انه يحقق مذهب الفلاسفة فقط ـ خلافا لما يقوله السيالكوتي ، ويزيد هذا وضوحا قوله أيضا في نفس المباحث المشرقية : ان ابن سينا يقول : « العقل الاخير بمشاركة **الامر المشتركبين الافلاك** ، **وهو استدارة الحركة** ، علة لوجود المادة، **وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية** المختلفة علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا . والمعنى بهذه المشاركة هو أن العقل الفعال عام الفيض ، والمادة قابلة لجميع الصور ، فيستحيل ان توجد صورة معينة دون غيرها الا أن تكون هناك مخصصات أخر مختلفة ، ومخصصات المادة معداتها .. »[2] ثم يعقب الرازي على هذا بقوله : « فظهر بما ذكرنا أن السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق : اما عندهم (أي : الفلاسفة) فهو العقل الفعال ، **وأما عندنا فهو واجب الوجود تعالى** ، ثم كيف ما كان فان هذا **الفيض يكون بمشاركة الاحوال الفلكية** »[3] . فهذا النص صريح في ان الرازي كان يتكلم باسمه هو ، وهو صريح أيضا في ما ذهب اليه الدواني من ان الحركة التي يقصدها الفخر هي الحركة السرمدية الدورية الفلكية التي كان يقول بها الفلاسفة ، لا كما ذهب اليه الشيخ محمد عبده من أنه « يريد حركة في نفس الوجود لا بقيد أن تكون فلكية كما ذهبوا اليه .. وهي سرمدية لغوية أي طويلة جدا من ابتداء العالم الى انتهائه لا عرفية على مذهب الحكماء » .

الا أن السيالكوتي أيضا كان لديه بعض الحقيقة حين قال ان الفخر كان

---

(١) حاشية محمد عبده ص ٧٦ ـ ٧٩ .

(٢) المباحث المشرقية ٢/٥١١ .

(٣) المباحث المشرقية ٢/٥١٣ ـ ٥١٤ .

يحقق مذهب الحكماء . والواقع أن الرازي كان يحقق مذهب الفلاسفة ولكن لا في « المباحث المشرقية » بل في « الملخص » كما رأينا سابقا ، فلعل السيالكوتي ــ وقد قرأ المباحث المشرقية والملخص ــ قد اختلط عليه ما ذكر في الاول بما جاء في الثاني. ولذلك ناقش عبارة المباحث المشرقية بما استقر في ذهنه مما ورد في الملخص ، ومن هنا كان خطؤه لان الرازي قد رجع في هذا الكتاب عن مذهبه في المباحث المشرقية .

ومهما يكن من شيء فان هؤلاء العلماء الثلاثة لم يسلموا جميعا من الخطأ وذلك لانهم ناقشوا العبارة نقاشا موضعيا دون ان يربطوها بما قبلها وما بعدها ، ولانهم كانوا يعتقدون ان المباحث المشرقية في علم الكلام ، مع أنه في الفلسفة[1] ، ولأن الدواني ومحمد عبده على الاخص قد اقتصرا على كتاب واحد مبكر كان للرازي بعده كتب أخرى تنقض ما فيه .

* * *

مذهب الرازي في المطالب العالية :

أما المذهب الذي اعتنقه أخيرا في المطالب العالية فهو مزيج من النظرية الافلوطينية ونظرية الكندي : فالله تعالى يدبر العالم ويخلقه بواسطة الفلك المحيط (أو : العرش) ذي النفس الكلية التي تلد النفوس الاخرى السماوية والانسانية ، ولكن الله ــ مع ذلك ــ هو المؤثر الحقيقي [2] . وهذا نص ما قاله : « ان المدبر الحق لعالم الاجسام انما ابتدأ من الفلك الاعظم الذي هو العرش، وذلك الابتداء انما حصل بواسطة تلك النفس الفلكية ، وأما سائر

---

(١) انظر ما كتبناه عن « المباحث المشرقية » في « مؤلفات الرازي. » .

(٢) قال افلوطين : « كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطرارا . الا انه اما ان يكون منه سواء بلا توسط ، واما ان يكون منه بتوسط اشياء أخر هي بينه وبين الاول » (نص من تساعات افلوطين ، المسماة خطأ : اوثولوجيا ارسطاليس . ضمن كتاب : « أفلوطين عند العرب » للدكتور عبد الرحمن بدوي . ص ١٧٨) .

النفوس الفلكية والعنصرية فهي نتائجها وشعبها وأولادها ، واليه الاشارة في الدعاء المشهور عنه عليه السلام « اللهم اني أسألك بمعاقد العز من عزك على أركان عرشك » . فالمراد من معاقد العز هو جوهر تلك النفس الكلية وشعبها »[1] . وقال أيضا : « بطل القول بوجود مؤثر آخر (سوى الله) سواء قيل انه كوكب أو فلك أو عقل أو نفس أو روح علوي أو روح سفلي »[2] .

والذي نلاحظه على النص الاول ان الفخر ـ على الرغم من استمداده أصل النظرية من أفلوطين ـ فانه أهمل الوسيط الاول الذي يلي الله ويوجد النفس ، وهو العقل الكلي ، عند أفلوطين . ونلاحظ أيضا أنه قد تعسف تعسفا واضحا في فهم الحديث الشريف الذي استشهد به على وجود النفس الكلية الفلكية التي قال عنها ان الله يدير العالم بواسطتها . وأياما كان الامر فذانك النصان يشيران الى أن الرازي كان يرى في المطالب العالية ان لا فاعل الا الله ، ولكن فعل الله فيما بعد الفلك الاعظم انما يتم بتوسط الفلك ونفسه الكلية .

* * *

وأخيرا ماذا كان رأي الرازي في الآيات الواردة في القرآن الكريم فيما يتعلق بخلق السموات والارض ، والتي تتعارض ظواهرها : فبعضها يدل على أن السموات قد خلقت قبل الارض ، وبعضها الآخر يدل على العكس ، وكان للمفسرين[3] في ترجيح احدى الطائفتين على الاخرى ، اختلاف ؟

لم يكن رأي الرازي موحدا ، بل كانت أقواله في هذا الشأن مضطربة

---

(١) المطالب العالية ٢/٣٨٤ .

(٢) المطالب العالية ٢/٤٤٣ .

(٣) أما فلاسفة الفيض ومن نحا نحوهم فرأيهم في ذلك واضح ، وهو أن الافلاك (او السموات) خلقت أولا وعلى سبيل التسلسل .

متعارضة [1]، ففي تفسير قوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا منه ، ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شيء عليم »[2] وجدناه يعتنق الرأيين المتعارضين معا فقد قال أولا : « ثم استوى الى السماء أي خلق بعد الارض السماء ، ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا آخر بعد خلقه الارض » [3] . بيد انه عاد في نفس تفسير هذه الآية فأراد ان يدلل على ان السماء خلقت قبل الارض ، فقال : « ان قوله « ثم » ليس للترتيب ههنا ، وانما هو على جهة تعديد النعم ، مثاله قول الرجل لغيره : أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ، ثم رفعت قدرك ، ثم دفعت عنك الخصوم ؟ ولعل بعض ما أخره في الذكر قد تقدم . فكذا ههنا » [4] فاذن هو يرى في نفس الآية أن « ثم » للترتيب والتعقيب ، وانها ليست للترتيب ولا للتعقيب . ونتيجة الرأي الاول ان الارض قد كونت قبل السماء ، وعلى الرأي الثاني لا دلالة على تقدم الارض على السموات في الخلق .

وفي شرح الآية الكريمة : « أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما .. »[5] يذكر أن الحسن وقتادة وسعيد بن جبير قد قالوا : ان معناها هو انهما كانتا شيئا واحدا ، ففصل الله بينهما ورفع السماء الى حيث هي وأقر الارض ، والرازي يوافقهم على رأيهم ويضيف : « وهذا القول يوجب ان خلق الارض مقدم على خلق السماء ، لانه تعالى لما فصل

---

(1) خلافا لما يراه الاستاذ حنفي أحمد في كتابه : « التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن » (دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٦٠ ـ ص ٢٠٢ ـ ٢٠٩ اذ يقول : ان الرازي يرى ان الارض قد خلقت بعد السماء . ولكنه لم يشر الى آراء الرازي المتعارضة) .

(٢) البقرة ـ ٢٩ .

(٣) التفسير الكبير ١٧٨/٢ .

(٤) التفسير الكبير ١٧٩/٢ .

(٥) الانبياء ـ ٣٠ .

بينهما ترك الارض حيث هي ، وأصعد الاجزاء السماوية » (١) • وهذا تصريح من الفخر بان السماء متأخرة عن الارض •

ولكنه لم يثبت على هذا الرأي بل قال في تفسير قوله تعالى « قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له أندادا •• » (٢) •
والمختار عندي ان يقال خلق السموات مقدم على خلق الارض (٣) » •

كل هذه الاقوال في التفسير الكبير أي انها في كتاب واحد ، ولكن قد يسوغ لنا ، اذا اعتبرنا طول المدة التي استغرقها في تأليفه ، أن نعامل هذه التفسيرات الثلاثة كما لو كانت في كتب ثلاثة منفصلة الف الواحد بعد الآخر ، وعندئذ نقول : ان الرأي الاخير قد نسخ ما سبقه ، أي أن رأيه هو ان الله خلق السموات اولا ثم أعقبها بخلق الارض •

* * *

٢ ـ راي الرازي في قدم العالم وحدوثه

هل العالم ـ أو مادة العالم ـ قديم أم حادث ؟ سؤال لا بد ان يبرز مع مشكلة الخلق ويلازمها ، والاجابة عليه ليست سهلة بل هي عسيرة جدا • وقد رأينا ـ فيما مضى ـ لختلاف الفلاسفة والمتكلمين في القدم والحدوث وعرفنا أيضا رأي ابن رشد في التوسط والتوفيق بين أرسطو القائل بالقدم ومتكلمي الاسلام القائلين بالحدوث •

أما أبو عبد الله الرازي فقد كان في أغلب كتبه ـ وخاصة الكلامية منها(٤) ـ يرتضي مذهب الحدوث ، مستعملا نفس الحجج التي استعملها

---

(١) التفسير الكبير ٢٢/١٦٢ ـ ١٦٣ •

(٢) فصلت ـ الآيات ٩ ـ ١٢ •

(٣) التفسير الكبير ٢٧/١٠٧ •

(٤) انظر مثلا ، الاشارة ٤ ـ ب وما بعدها ، والخمسين ص ٣٣٢ ـ ٣٤٠
←

المتكلمون ، والتي سنذكر أهمها فيما يلي :

١ ـ حجة الحركة والسكون :

لو كان الجسم أزليا ، لكان ـ في الازل اما متحركا او ساكنا • وبابطال هذين الاحتمالين جميعا تنتفي أزلية الجسم ، ذلك لان الجسم لا بد ان يكون حاصلا في حيز فان كان مستقرا فهو الساكن وان كان متنقلا الى حيز آخر فهو المتحرك ، فالجسم اذن لا يخلو من الحركة أو السكون • اما انه يستحيل ان تكون الحركة ازلية فلأن الحركة معناها هو الانتقال من حالة الى حالة أخرى ، وهذا المعنى يقتضي كونها مسبوقة بالغير ، لكن الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والازل مستحيل ، واما ان السكون غير أزلي فمبني على ثلاث مقدمات :

الاولى : السكون صفة موجودة •

الثانية : لو كان السكون قديما لامتنع زواله ، لانه اما ان يكون واجبا ، وزوال الواجب مستحيل ، واما ان يكون ممكنا ، وفي هذه الحال يجب ان يكون مستندا في وجوده الى مؤثر موجب لا مختار ـ اذ المختار هو الذي يفعل عن قصد ، والفعل عن القصد يدل على الاحداث ـ الا ان فعل الموجب دائم فينبغي اذن أن السكون لو كان ازليا لكان ممتنع الزوال •

الثالثة ـ لكن السكون غير ممتنع الزوال ، اذ الاجسام كلها متماثلة ، فاذا صح على بعضها ان يكون متحركا ، كما هو مشاهد في المحسوسات ، صح على كل الاجسام إن تكون متحركة • فالسكون ليس بأزلي •

وملخص هذه المقدمات مع النتيجة ، ان السكون لو كان قديما لما زال ، ولكنه يصح عليه الزوال فهو غير أزلي •

ونهاية العقول ٢/٣٣ ـ ا الى ٨٥ ـ ب ، والملخص ١٧٣ ـ ب الى ١٧٤ ـ ا ، والاربعين ص ٣ ـ ٥٤٣ والمحصل ص ٨٦ ـ ٨٧ ، والمعالم في أصول الدين ص ٢١ ـ ٢٦ •

فاذا كان كل من الحركة والسكون ليس بأزلي ، واذا كان الجسم لا يخلو عن واحد منهما ، فالجسم ليس بقديم بل هو محدث [1] .

وهذه الحجة ــ في الواقع ــ تطوير لحجة المتكلمين التي ذكرناها فيما مضى والقائلة بان الجسم لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . ويضربون لذلك مثلا من الحركة والسكون : فهما حادثان والجسم لا ينفك عنهما . والرازي كان يعلم حقيقة هذا الامر ولذا فانه يكتفي في بعض كتبه باعداد حجة المتكلمين ويسميها « الحجة المشهورة » [2] و « الطريقة المبسوطة المشهورة » [3] . ويضيف اليها بعض التفصيلات التي رأيناها في حجة الحركة والسكون . وقد يذكر حجة الحركة والسكون ، ولا يعزوها لنفسه بل يسندها الى القائلين بالحدوث » [4] ، وتلك أمانة علمية لانه يشعر ان ما قام به من التطوير لا يخرج عن الهيكل العام للحجة الاصلية .

وقد لاحظ العضد الايجي صلة حجة الرازي بحجة المتكلمين ، فقال هو وشارح المواقف : « المسلك الثالث (أي الحجة الثالثة في اثبات حدوث الاجسام) للامام الرازي ، ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتأخرين من الاشاعرة[5] . وهو أيضا مأخوذ من المسلك الاول .. »[6] .

---

(١) الخمسين ص ٣٣٣ ــ ٣٣٦ والاربعين ص ١٣ ــ ٢٧ والمحصل ص ٨٦ ــ ٨٧ والمعالم في أصول الدين ص ٢١ ــ ٢٥ .

(٢) الملخص ١٧٣ ــ ب الى ١٧٤ ــ أ .

(٣) نهاية العقول ١/٣٣ ــ أ .

(٤) انظر : لباب الاشارات ص ١٠٢ والمطالب العالية ١/٤٣١ وما بعدها .

(٥) راجع : ابكار الافكار للآمدي ٢/٤٨ ــ أ حيث يقول : « المسلك السادس . لبعض المتأخرين من أصحابنا ، الدلالة على اثبات حدوث الاجسام وهو انه لو كانت الاجسام أزلية لكانت في الازل ، اما ان تكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان ، فالقول بأزلية الاجسام باطل .. » .

(٦) المواقف ٧/٢٢٧ . والمسلك الاول هو دليل المتكلمين المشهور « الاجسام لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » (المواقف ٧/٢٢٢)

ومع هذا فقد حاول النصير الطوسي أن يفصل بين الحجتين وأن يقول ان الرازي قد تميز بحجة الحركة والسكون ، وفيما يلي نص ما قاله : « أقول : هذه الحجة (أي : حجة الحركة والسكون) مما أوردها صاحب الكتاب (أي الرازي صاحب المحصل) ذكرها في تصانيفه . والحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي .. ان كل جسم لا يخلو من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث ، فهو حادث »[1] .

ومهما يكن من شأن هذه الحجة فان علينا ان نعرف ان الفخر لم ينفرد بكل مراحل تطويرها وتوسيعها ، بل سبقه الى كثير من تفصيلاتها بعض المتكلمين . فأبو المعين النسفي الماتريدي[2] أطنب في شرحها ، وكان مما قاله في عرضها : « .. وذلك لانا رأينا ساكنا تحرك بعد سكونه ، وقد أقمنا الدلالة على كون الحركة والسكون عرضين ، فكان السكون قائما بالجسم حين كان ساكنا . وقد حدثت فيه الحركة بعد ما صار متحركا ... والسكون كان موجودا ، وقد انعدم حين حدثت الحركة . **فعلم انه كان محدثا حين قبل العدم ، لان القديم مما يستحيل عليه العدم ، وهذا لان القديم ينبغي أن يكون واجب الوجود لذاته** .. »[1] .

وقال : « فان قلت : أليس ان الجوهر عندكم في أول أحوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون جميعا ، اذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن ، **فما انكرتم انه في الازل يكون خاليا عنهما ؟** قيل : عرف ببديهية العقل معرفة لا يعارضها شك أن الجوهر في حال البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون ، لانه اما أن يكون في الزمان الثاني في المكان الثاني الذي كان فيه الزمان الاول ، واما ان يكون في غيره : فان كان في المكان الاول فهذا

---

(١) الطوسي : تلخيص المحصل ص ٨٩ .

(٢) المتوفى سنة ٥٠٨ هـ .

(٣) النسفي : تبصرة الادلة ٣٦ ـ ب .

سكون ، وان كان في المكان الثاني فهذا حركة ، ولا يتصور خلوه عن ذلك • فأما في أول أحوال وجوده ، فتلك حالة واحدة لم يتصل بها حالة اخرى ليكون فيها في المكان الاول ، فيكون ساكنا ، أو في مكان آخر ، فيكون متحركا • وفي حالة البقاء الحكم بخلافه •• »[1] •

بقي أن نلاحظ ان احدى مقدمات حجة الحركة والسكون ترتكز على تماثل الاجسام في الجسمية ، بيد انا سنرى ان الفخر لم يكن يسلم بهذا المبدأ دائما •

٢ ــ حجة امكان ما سوى الله :

وتتلخص في أن ما سوى الله تعالى ممكن ، وكل ممكن مفتقر الى المؤثر • والافتقار لا يخرج من أن يكون حال الحدوث أو حال العدم او حال البقاء • غير انه حال البقاء مستحيل اذ الباقي لو استند الى المؤثر لكان ذلك تحصيلا للحاصل وايجاداً للموجود • واذا لا يتحقق الافتقار الا حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين يكون الممكن محدثا • فما سوى الله محدث[2] •

وفي الحق ان هذه الحجة هي المقدمة لحجة الامكان والوجوب التي تحدثنا عنها في أدلة وجود الله (في الباب الاول) ، حيث ذكرنا ان قدماء الاشعرية كالباقلاني وأبي المعالي قد اعتمدوا عليها ، وان ابن رشد قد انتقدها نقدا لاذعا حين أوضح ان الامكان يفضي الى نفي الحكمة من مخلوقات الله عز وجل ، ذلك لان الشيء اذا أمكن وجوده وعدم وجوده ، وأمكن حصوله على وضع آخر وفي زمان آخر ، فان هذا يعني انتفاء العناية الالهية والحكمة الربانية في وضع كل شيء في محله وفي زمنه المناسبين[3] •

---

(١) النسفي : تبصرة الادلة ٣٩ ــ أ و ب .

(٢) الاشارة ٧ ــ أ و ب والخمسين ص ٣٣٧ ــ ٣٣٨ ، ونهاية العقول ١/ ٧٠ ــ أ وما بعدها ، والاربعين ص ٣٠ وما بعدها .

(٣) راجع ، نقد ابن رشد في مناهج الادلة ص ١٩٣ وما بعدها .

ثم ان ما قاله الرازي من استحالة ايجاد الموجود ــ قول يستحق المناقشة والتأمل ، لان الموجود قد يخلق أيضا ، وذلك بطريقة الخلق المستمر ، بمعنى حفظ الله للعالم وعنايته المستمرة به[1] .

اذن فالموجود يفتقر الى المؤثر أيضا ، اذا نظرنا بعين الاعتبار الى ان العالم يحتاج في بقائه واستمراره الى خلق متجدد يقوم به الله تعالى .

والانصاف ان الرازي ــ وان أهمل الاشارة الى هذه النقطة في موضعها المناسب ــ الا انه قد تنبه اليها في مواضع أخرى من نفس كتبه الكلامية كالاربعين ونهاية العقول وفي بعض اجزاء التفسير الكبير ، فقد قال في الاربعين: « عندنا الذات الممكنة حال البقاء تفتقر الى المبقي لا بمعنى أن المبقي يعطيها حال البقاء وجودا آخر ، بل بمعنى انه يدوم ذلك الموجود لـدوام ذلك المؤثر الاول »[2] وقال في نهاية العقول : « ان حاجة المحدث الى المؤثر غير موقوفة على حدوثه ، واذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الموجود محتاجا الى المؤثر حال وجوده وحال بقائه »[3] . وقال في التفسير : « .. ان العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه وتعالى . فثبت أن الممكن يقتضي أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه »[4] .

٣ ــ حجة تناهي اجسام العالم :

وتقوم على أن أجسام العالم متناهية ، لأن نصفها أقل من كلها ، وكل ما كان أقل من غيره فهو متناه . وكل متناه ، فانه مختص بمقدار يجوز وجود ما هو أزيد منه وما هو أنقص منه ، فاختصاصه بقدره المعين لا بد أن يكون

---

(١) راجع : الخلق المستمر في كتاب الدكتور يحيى هريدي « محاضرات في الفلسفة الاسلامية » ص ٧٠ ــ ٧٣ ، ٨٧ ــ ٩٤ ، وكتاب الدكتور علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . الطبعة الثانية ١/٣٩٩ ــ ٤٠١ .

(٢) الاربعين ص ٧٩ .

(٣) نهاية العقول ٢/١٦٣ ــ أ و ب .

(٤) التفسير الكبير ٤/٢٧ .

بقصد فاعل مختار ، وفعل الفاعل المختار محدَث ، اذ القصد الى الايجاد لا يمكن الا حال الحدوث[1] .

والذي يبدو واضحا انه هذه الحجة تعود بأصولها الى يحيى النحوي ، ومنه استقاها قدماء المتكلمين : وخاصة المعتزلة ، وظهرت بشكل بين لدى الكندي الذي تأثر بهؤلاء ، على ما أشرنا اليه فيما سبق .

غير أن لنا أن نقف قليلا عند مبدأ تناهي أجسام العالم لأن نصفها أقل من كلها ، وكل ما كان أقل من غيره فهو متناه . فقد أتى الرازي في « المحصل » بما يخالف هذا المبدأ . وذلك أثناء كلامه في كون الله عالما بكل المعلومات ، فكان مما قاله : « ومنهم من أنكر كونه عالما بما لا نهاية له واحتج بثلاثة أوجه : الاول : **ان المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها اقل من كلها ، وكل ما كان كذلك فهو متناه** ، فالمعلوم متناه ، وقد رد الرازي على هذا الوجه بقوله : **« الجواب عن الاول : أن تطرق الزيادة والنقصان الى شيء لا يدل على التناهي »**[2] . وهذا يعني — في نظري — أن مبدأ التناهي المستند الى الزيادة والنقصان مبدأ قلق عند الرازي يستعمله أحيانا ويرفضه أحيانا أخرى .

* * *

موقف الرازي في « المطالب العالية » :

رأينا ان الفخر في أكثر كتبه الكلامية والفلسفية يقرر ما قرره المتكلمون من القول بحدوث العالم مستعملا نفس حججهم . الا اننا سنرى له في آخر كتبه « المطالب العالية » موقفا جديدا ، هو أقرب ما يكون الى موقف ابن رشد .

---

(١) الخمسين ص ٢٣٨ والاربعين ص ٢٧ — ٢٨ .

(٢) المحصل ص ١٢٨ .

تعرض الفخر أولا لأقوال القدماء والمتأخرين في قدم العالم وحدوثه[1] ، ثم روى عن جالينوس أنه توقف و « قال في مرضه الذي توفى فيه لبعض تلامذته : اكتب عني أني ما عرفت ان العالم محدث أو قديم •• » وعقب الرازي على هذه الرواية بأن « من الناس من جعل هذا طعنا فيه ، وقال : انه خرج من الدنيا كما دخل لم يعرف هذه الاشياء •• أنا (أي : الرازي) أقول : هذا من أول الدلائل على أن الرجل كان منصفا طالبا للحق ، فان الكلام في هذه المسألة قد بلغ من العسر والصعوبة الى حيث تضمحل أكثر العقول فيه »[2] • ثم قال بعد ذلك : « **اعلم ان الكتب الالهية ليس فيها تصريح باثبات ان العالم محدث بمادته وصورته معا** » ولاثبات هذا المبدأ بدأ في تحليل الالفاظ الواردة في القرآن الكريم والتي لها تعلق بهذه المسألة ، ويمكن حصر هذه الالفاظ بما يلي :

أ — « رب العالمين » ـ فالرب هو المربي والمصلح للشيء ، ولا يترتب على ذلك أنه « أحدث » الشيء بذاته وصفاته ، والذي يقول : ان الله أحدث العالم عن المادة القديمة واحكم تنظيمه فقد اعترف بكونه ربا للعالمين •

ب — « الخلق » معناه في اللغة « التقدير »[3] • فاذا قلنا ان الله ركب

---

(١) المطالب العالية ٢/٣٥٢ — ٣٥٥ •

(٢) المطالب العالية ٢/٣٥٥ — ٣٥٦ •

(٣) يقول الرازي ، انما سمي « التقدير » خلقا لان تقدير الشيء على مقدار معين لا بد فيه من ثلاثة ادوار : ١ — القدرة المؤثرة في ابعاد الشيء ٢ — الارادة المخصصة لهذا الشيء بمقدار معين ٣ — العلم بذلك القدر الخاص وبأنه مطابق للمصلحة والحكمة ، وهذا العلم لا يحصل الا بعد التفكير والروية ، فكان التفكير والروية شرطا في حصول هذا العلم للانسان ، ولهذا سميت الفكرة والروية : تخليقا وتقديرا . ولكن لما كان التفكير والتروي مستحيلين في حق الله العالم بكل شيء ، كان اطلاق « الخالق » — بهذا المعنى — عليه ، انما هو على سبيل المجاز (لوامع البينات ص ١٥٣ — ١٥٤ ، واسرار التنزيل ٦١ — ب)

الاجزاء الموجودة في الازل على أحسن بناء وأدق نظام ، فحينئذ يكون هذا العالم واقعا بتقديره وتركيبه ، فيكون خالقا له •

جـ ــ « الفاطر » ــ الفطر في اللغة « الشق » ولا يمتنع أن تكون مواد العالم قديمة أزلية ولكنها كانت عارية عن الصفات • فاذن هي ظلمانية • فاذا خلق الله النور ، واخرج طائفة من تلك المواد من ظلمتها ، وركب منها هذا العالم جاز اطلاق لفظ « الفاطر » عليه •

ويستدل الرازي على أن الفاطر قد لا يكون موجدا ومحدثا للذات من العدم بقصة يرويها عن ابن عباس الذي قال : « ما كنت أعرف ان الفاطر ما هو ، حتى اختصم اعرابيان في بئر ، فقال احدهما : أنا فطرتها ، أي احدثتها » ، فالاعرابي حين فطر البئر لم يحدث اجزاءها ، بل ان عمله اقتصر فقط على احداث هيئة جديدة لتلك الاجزاء •

د ــ « الغنى » ــ وهذا اللفظ لا يدل على حاجة العــالم الى الله في ايجاد ذاته دلالة قاطعة ، لأن القائل بقدم المادة يستطيع أن يقول : أني افسر حاجة العــالم الى الله باحــداث الصفات والتغييرات والاشكال ، وهذا كاف في اطلاق اللفظ •

هـ ــ « الاول » ــ وهذا اللفظ أيضا لا يدل على انه لا يوجــد ــ في الازل ــ مع الله غيره ، لأن قوله تعالى « هو الاول » قضية مهملة « واللفظ المهمل في جانب الثبوت يكفي حصول مسماه في فرد واحد » • هذا الى ان الذاهبين الى القدم يرون ان الواجب بذاته واحد هو الله ، أما العالم فهو ممكن لذاته واجب بغيره ، والله هو علته ، والعلة سابقة على المعلول بالعلية والذات ، فالله ــ على هذا التفسير أيضا ــ أول لكل ما سواه •

و ــ قوله « كن فيكون » ــ لا يدل الا على أن الله تعــالى اذا أراد تكوين شيء فانما يكونه بهــذه الطريقة ، وليس فيه دلالة على احداث الذوات والاجسام •

ودعم الرازي هـذه التحليلات بنص من التوراة كي يكون الحكم عاما في الكتب الالهية ، وهذا النص هو : « أول ما خلق الله السموات والارض ، وكانت الارض خربة خالية ، وكانت الظلمة على القمر ، وريح الله هب وبرق على وجه الماء ، فقال الله ليكن نورا فكان نورا » ، ثم حلل العبارات الواردة فيه والتي قد يفهم منها الدلالة على الحدوث فقال : أما « الخلق » فقد سبق بحثه ، وأما قوله « وكانت الظلمة على القمر » — فهذا عين قول من يقول : ان تلك الاجزاء كانت مظلمة ، لأن الظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستنير ، فتكون الظلمة سابقة لا محالة على النور » وأما قوله « وريح الله هب وبرق على وجه الماء » فلا يدل على أكثر من ان الله تعالى حرك المادة القديمة[1] .

ويخلص من كل هذا العرض والتحليل الى القول « فثبت بما ذكرنا ان أكابر الانبياء صلوات الله عليهم سكتوا عن الخوض في هذه المسألة ، وذلك يدل على انه بلغت في الصعوبة الى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول اليهـا »[2] .

والنتيجة التي نصل اليها ان مذهب ابن الخطيب في آخر كتبه يتلخص في أن حقيقة الخلق تفوق نطاق العقول البشرية وتتجاوز مستواها . ولذا فان الكتب السماوية قد صاغت قصة الخلق بعبارات تحتمل كلا من القدم المطلق والحدوث المطلق ، والانبياء أيضا لم يخوضوا في هذه المسألة لعسرها على الافهام البشرية . ومن أجل ذلك يتوقف الرازي في البت في هذه المعضلة الكبرى .

والملاحظ أن في أقوال الرازي ، في هـذا الكتاب ، أثرا من مذهب أفلاطون ، وذلك حين يقول : ان مادة العـالم كانت ظلمانية ، فاذا خلق الله النور خرجت من ظلمتها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن المادة كانت في حال الفوضى فنسقها الله وأودع فيهـا النظام . وجلي أيضا أن ملامح مذهب

---

(١) المطالب العالية ٢/٣٥٦ — ٣٥٧ .

(٢) المطالب العالية ٢/٣٥٧ .

الرازي ، في المطالب العالية ، قريبة من ملامح مذهب ابن رشد ، من حيث الاعراض عن طرق المتكلمين والاعتراف بصعوبة المسألة ، الا ان أبا الوليد يقطع بأن العالم قد خلق لاعن مادة وفي غير زمان ـ وان لم يُجَوِّز التصريح بهذا للعامة ـ أما الرازي فمتوقف .

على انا يجب أن نذكر أن أبا عبد الله قد قال في باب النبوة (من نفس كتاب المطالب العالية) : ان من مهمة كل نبي « أن يرشدهم الى أن العالم محدث »[1] . فكيف نوفق بين قوله هـذا وتصريحه السابق بأن الانبياء عليهم صلوات الله قد رفضوا الخوض في هذا البحث ؟ .

أعتقد أنه يقصد بالإحداث ، في النص الاخير ، أن العالم لم يوجد بدون موجد ومدبر ، وهـذا كاف في تثبيت العقيدة ، أما ما وراءه من تفصيلات الخلق وهل هو من عدم أو من مادة ، فمسألة شائكة ، لا تدعو الضرورة الدينية الى بسطها .

ويتصل بهذا الامر أيضا ان المتكلمين يستدلون على حدوث العالم بأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد بين ذلك في الحديث الذي يرويه عمران ابن الحصين أنه قال : يا رسول الله ، أخبرنا عن أول هذا الامر ، فقال : « كان الله ولم يكن شيء معه »[2] . والرازي نفسه يستدل به ، في أساس التقديس ، على نفي الجهة والمكان عن الله تعالى ، ويقول : « انه تعالى ، لو كان مختصا بالحيز والجهة ، لكان ذلك الحيز شيئا موجودا معه . وذلك على نقيض هذا النص »[3] . واذا استدل الفخر بهذا الحديث على نفي الجهة والمكان فمن الاولى أن يستدل به على نفي المادة الاولى ، لأنهـا أظهر في الشيئية منهما . ومعنى هذا ان الرسول صلى الله عليـه وسلم قد تعرض

---

(١) المطالب العالية (علم الكلام ـ طلعت ٥٨١) ص ٥١٣ .

(٢) راجع : « الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » لابي بكر الباقلاني ص ٢٧ .

(٣) اساس التقديس ص ٣١ ـ ٣٢ .

لمشكلة الخلق من العدم ، خلافا لما يقوله الفخر في المطالب العالية • ولكني ــ مع هذا ــ لا أقول أن الرازي قد ناقض نفسه في هذه المسألة ، اذ الحديث قد جاء بعدة روايات كان منها في البخاري روايتان • الاولى : « كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، والثانية : ولم يكن شيء قبله » وفي رواية غير البخاري : « ولم يكن شيء معه »[1] • وهذا يعني ان الحديث قد نقل بالمعنى ، في حين أن هذه المسألة تحتاج الى نص قاطع واضح ، خاصة وان الرواية الاولى يشعر لفظها أن الماء قديم ، والرواية الثانية لا دليل فيها اطلاقا على ما نحن فيه ، لأن كلا من القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث يعتقدون أنه لا شيء قبل الله • أما الرواية الثالثة فهي صريحة بالحدوث ، ولكنها جاءت في غير البخاري ، وقد سلبتها روايتا البخاري صراحتها • فلعل ابن خطيب الري ــ حين ألف المطالب العالية ــ قد اطلع على تفاوت هذه الروايات ، لفظا وقوة ، فآثر أن يصرف النظر عنها ، واكتفى بالقول ان الانبياء لم يصرحوا بقدم المادة وبحدوثها •

بقي علينا أن نبين هل كان رأي الرازي في « التفسير » موافقا لرأيه في آخر كتبه ، من حيث دلالة تلك الالفاظ القرآنية على الخلق من العدم ؟ •

اذا استعرضنا شرح تلك الالفاظ في مواقعها من مفاتيح الغيب لاحظنا ان المؤلف ــ بوجه عام ــ أميل الى رأي المتكلمين الذين يقولون ان الله خلق العالم من العدم لا من المادة القديمة •

ولكنه مع هذا ، قد يخالفهم أحيانا فيصرح بأن بعض هذه الكلمات ليس فيها دلالة على الخلق من العدم ، وقد يسلك ، في مناسبات متفرقة ،

---

(١) راجع « فتح الباري » ــ شرح البخاري لابن حجر العسقلاني . مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ١٣٧٨ هـ ــ ١٩٥٩ م . الجزء السابع الصفحة ٩٧ ــ ٩٨ . ويقول العسقلاني ان الرواية الاولى « أصرح في العدم » وفيه دلالة على انه لم يكن شيء غيره ، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما ، لان كل ذلك غير الله تعالى ، ويكون قوله : وكان عرشه على الماء ، معناه : انه خلق الماء سابقا ، ثم خلق العرش على الماء » .

مسلك المؤلف الحيادي الذي لا يهمه الا تقرير ما وصله من الآراء . وسنحاول فيما يلي أن ندعم ما أوضحناه هنا بمقتطفات من التفسير :

أ ــ « رب العالمين » . قال في تفسيرها في سورة الفاتحة : « ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته **فيكون محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته.** وأيضا اذا ثبت أن الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي والله تعالى إله العالمين **من حيث انه هو الذي أخرجها من العدم الى الوجود** وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها واستقرارها »[1] وقال أيضا : « وقوله : رب العالمين ــ معناه : **ان وجود كل ما سواه فائض عن تربيته** واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام »[2] . وفي تفسير هذه العبارة فيسورة الانعام[3] قال : « انالموجود اما واجبلذاته واما ممكن لذاته ، وثبت ان الواجب لذاته واحد ، فثبت ان ما سواه ممكن لذاته ، **وثبت ان الممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته** . واذا كانالامر كذلك كان تعالى ربا لكل شيء »[4] . ونجد نفس العبارات تقريبا في تفسير قوله تعالى « ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » من سورة الاعراف[5].

فاذن الله تعالى هو الذي أخرج كل شيء **من العدم الى الوجود** ، وان الممكن لذاته لا يوجد الا اذا أنعم عليه الواجب بالوجود . ولا شك أن مادة العالم ممكنة فهي غير قديمة لأن الله هو الذي أعطاها الوجود بعد أن كانت معدومة .

ب ــ « الخلق » . في كثير من المواضع في التفسير الكبير يفسر الرازي

---

(١) التفسير الكبير ٢٢٩/١ .

(٢) التفسير الكبير ٢٣٢/١ ، ويلاحظ في عبارته تأثير ابن سينا .

(٣) الانعام ــ ١٦٢ .

(٤) التفسير الكبير ١٢/١٤ .

(٥) سورة الاعراف ــ ٥٤ راجع : الجزء ١٤ الصفحة ١١٩ .

« الخلق » بالتقدير ، وهو في هذا يوافق ما ذهب اليه في المطالب العالية . ومن تلك المواضع تفسيره لقوله تعالى ــ حكاية عن عيسى عليه السلام ــ « اني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله[1] » ، وقوله « ان ربكم الذي خلق السموات والارض في ستة أيام »[2] وقوله « فتبارك الله أحسن الخالقين »[3] .

ويقف في بعض الاحيان موقفا محايدا فيرد الرأي ونقيضه ، دون أن يلتزم بأحد الرأيين التزاما واضحا . ففي تفسير قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم »[4] . يقول : « وأما الخلق فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري أنه التقدير والتسوية .. وقال جمهور أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء . واحتجوا عليه بقول جمهور المصلحين : لا خالق الا الله . ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك[5] » . ويقول في تفسير قوله تعالى « خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها »[6] : « احتج جمع من الطبائعين بهذه الآية .. على أن الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة يصير الشيء مخلوقا منها . وأن خلق الشيء من العدم المحض والنفي الصرف محال . وأجاب المتكلمون فقالوا : خلق الشيء من الشيء محال في العقول ، لأن هذا المخلوق : ان كان عين الشيء الذي كان موجودا من قبل لم يكن هذا مخلوقا البتة ، واذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء آخر . وان قلنا : ان هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك فحينئذ هذا المخلوق وهذا

---

(١) آل عمران ــ ٤٩ راجع الجزء ٨ الصفحة ٥٨ ــ ٥٩ .

(٢) الاعراف ــ ٥٤ راجع الجزء ١٤ الصفحة ٩٦ .

(٣) المؤمنون ــ ١٤ راجع الجزء ٢٣ الصفحة ٨٥ .

(٤) البقرة ــ ٢١ .

(٥) التفسير الكبير ٢/١١٢ ــ ١١٣ .

(٦) النساء ــ ١ .

المحدث انما حدث وحصل عن العدم المحض »[1] .

والرازي لم يبين أي الرأيين أقوى ، وان يُشَــم من اسلوبه أنه يؤيد المتكلمين القائلين بأن الخلق هو الايجاد من العدم .

على أن الرازي قد ارتضى القول بالخلق من العــدم صراحة في نفس التفسـير أيضا فقد قال في تفسير قوله تعالى « قل من رب السموات والارض ؟ قل الله »[2] « الخلق عبارة عن الايجاد والتكوين والاخراج من العدم الى الوجود »[3] . وفي هذا ما يخالف تماما ما يذهب اليه في المطالب العالية ، كما رأينــا .

وفكرة الخلق من العدم تبدو واضحة أيضا في كتــابه المسمى « أسرار التنزيل » أو تفسير القرآن الصغير . فقد صرح فيه بأن الخلق معناه الاحداث وانه قد يطلق بمعنيين : خلق عن مادة موجودة ، وخلق لا عن مادة بل من العدم ، وحتى تلك المادة التي تخلق عنها الاشياء بالمعنى الاول ــ محدثة مخلوقة من العدم لأنها محل الحوادث ، واذن فليست هناك مادة قديمة بل الاشياء جميعها حادثة . وفيما يلي نص ما قاله : « كل هذه الاشياء مخلوقة من المواد ، فهذه المواد يمتنع أن تكون مخلوقة من مواد أخرى ، والا لزم التسلسل ، ويمتنع ان تكون هذه المواد قديمة ، لأنها محل الحوادث ، وكل ما كان محل الحوادث فهو حادث ، فهذه المواد محدثة ، فهي مخلوقة لله تعالى والله تعالى خلقها عن العدم المحض والنفي الصرف ، فثبت انه تعــالى تارة يحدث الاجسام عن العدم الصرف والسلب المحض ، وتارة يحدث بعض الاشياء عن بعض »[4] .

ويتضح من هذا أن رأي الرازي في « أسرار التنزيل » أيضا معارض

---

(١) التفسير الكبير ١٦١/٩ .

(٢) الرعــد ــ ٣٢ .

(٣) التفسير الكبير ٣٢/١٩ .

(٤) اسرار التنزيل ١٦٨ ــ أ .

لرأيه في « المطالب العالية » فبينما هو في الكتاب الاخير يقصر معنى الخلق على التقدير ، ومن أجل ذلك لا يرى فيه دلالة على الايجاد من العدم ، كان يرى في الكتاب الاول أن للخلق مفهوما واسعا يشمل الاحداث لا عن مادة موجودة ـ أي من العدم ـ والاحداث عن مادة موجودة هي أيضا قد خلقت من العدم .

وفي الحق ان نظريته في أسرار التنزيل هي النظرية الاسلامية الصحيحة ، وهي شبيهة جدا بنظرية ابن رشد التي فرق فيها بين موجودات متفق على حدوثها وهي المخلوقة من مادة سابقة ، وموجدات اختلف في حدوثها وقدمها ، وهي مواد العالم الاولى ، ثم انتهى الى ان هذه المواد أيضا محدثة في غير زمان ولكن لا عن مادة اولى[1] .

جـ ـ « الفاطر » ـ أما رأي الفخر في هــذه الكلمة ، فلم يختلف في التفسير عنه في « المطالب العالية » . فهو يقول : « ان لفظ الفاطر قد يظن أنه عبارة عن تكوين الشيء من العدم المحض .. الا ان الحق أنه لا يدل عليــه . ويدل عليه وجوه : أحدها ـ أنه قال : الحمد لله فاطر السموات والارض ، ثم بيّن تعالى انه انما خلقها من الدخان ، حيث قال : ثم استوى الى السماء وهي دخان ، فدل على أن لفظ الفاطر لا يفيد أنه أحدث ذلك الشيء من العدم المحض . وثانيها ـ أنه تعالى قال : فطرة الله التي فطر الناس عليها . مع انه تعالى انما خلق الناس من التراب .. وثالثها ـ ان الشيء انما يكون حاصلا عند حصول مادته وصورته : مثل الكوز ، فانه انما يكون موجودا اذا صارت المادة المخصوصة موصوفة بالصفة المخصوصة ، فعند عدم الصورة ما كان ذلك المجموع موجودا ، وبايجاد تلك الصورة صار موجودا لذلك الكوز ، فعلمنا أن كونه موجدا للكون لا يقتضي كونه موجدا لمادة الكون . فثبت ان لفظ الفاطر لا يفيد كونه تعالى موجدا للاجزاء التي منهــا

---

(1) وقد اخذ توماس الاكويني نظرية الخلق من العدم عن فيلسوف قرطبة راجع : كتاب : الفيلسوف المفترى عليه . ابن رشد . للدكتور محمود قاسم ص ١٣٥ .

تركيبت السموات والارض . وانما صار الينا كونه تعالى موجدا لهـا بحسب الدلائل العقلية لا بحسب لفظ القرآن »[1] .

فالرازي ــ في هذا النص ــ لا يرى في لفظ الفاطر دلالة على ان هذا العالم مخلوق لا من مادة ، لأن الآيات القرآنية نفسها تقول ان الله فطـر السماءمن الدخان ، وفطر الانسان من التراب . ولكن هذا لا يعني أن الرازي يقول بقدم المادة ، بل يعني فقط أنه لا يجد في هذا اللفظ دليلا على الخلق من العدم . أما اعتقاده الخاص فهو أن المادة محدثة مستدلا على هذا بالادلة العقلية لا بالالفاظ القرآنية . وفي هذه النقطة الاخيرة فقط نجد تباينا بين مذهبه هنا ومذهبه في « المطالب العالية » فقد وجدناه هناك يعتقد أن العقول البشرية أقل من أن تصل الى فهم مشكلة القدم والحدوث .

د ــ « الغني » ــ يرى الفخر ــ في تفسير قوله تعالى « قالوا اتخذ الله ولدا ، سبحانه هو الغني »[2] ــ ان الله تعالى « يحدث الاشياء ، ولا يحتاج في هذا الاحداث الى أي شيء آخر ، لأنه غني ، وفي هذا يقول : « انه تعالى غني مطلقا ، وكل من كان غنيا مطلقا امتنع أن يفتقر في احداث الاشياء الى غـيره »[3] .

ويفهم من هـذا انه من أولئك الذين يستدلون بلفظ « الغني » على الاحداث من لا شيء . فيكون رأيه ههنا[4] . مخالفا لما ذهب اليـه في « المطالب العالية » .

هـ ــ « الاول » ــ ورأيه أيضا في دلالة هذه الكلمة مخالف في التفسير

---

(١) التفسير الكبير ١٨/٢١٧ ــ ٢١٨ .

(٢) يونس ــ ٦٨ .

(٣) التفسير الكبير ١٧/١٣٣ .

(٤) لم يتعرض الرازي لشرح كلمة الغني الا في مواضع قليلة من التفسير الكبير ، ولم أجد في واحد منها ما وجدته في المطالب العالية (راجع مثلا ٢٥/ ١٥٦ « ان الله هو الغني الحميد » لقمان ــ ٢٦) .

لما جاء في المطالب العالية . فقد قال في تفسير قوله تعالى « هو الاول والآخر »[1] : « ان القرآن دل على أنه تعالى أول لكل ما عداه ، والبرهان دل أيضا على هذا المعنى ، لأنا نقول : كل ما عدا الواجب ممكن ، وكل ممكن محدث ، وذلك الواجب أول لكل ما عداه .. وكل ممكن محدث لأن كل ممكن مفتقر الى المؤثر ، وذلك الافتقار اما حال الوجود أو حال العدم . فاذا كان حال الوجود فاما حال البقاء وهو محال ، لأنه يقتضي ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، وهو محال . فاذن تلك الحاجة : اما حال الحدوث أو حال العدم . وعلى التقديرين فيلزم أن يكون كل ممكن محدثا فثبت أن كل ما عدا ذلك الواجب فهو محدث محتاج الى ذلك الواجب . فاذن ذلك الواجب يكون قبل كل ما عداه ... اما كيفية ذلك التقدم فليس عند العقل منها خبر »[2] .

و ـ « كن فيكون » ـ يرى الرازي في التفسير الكبير « أن المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الاشياء . وأنه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة »[3] . ويذهب في كثير من المواضع[4] الى أن هذه العبارة تفيد الاحداث : ففي تفسير قوله تعالى من سورة مريم « ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه ، اذا قضى أمرا ، فانما يقول له كن فيكون »[5] يقول : « واما ان كان الذي يجعل ولدا يكون محدثا فيكون وجوده بعد عدمه بخلق ذلك القديم وايجاده ، وهو المراد من قوله : اذا قضى أمرا فانما يقول

---

(١) الحديد ــ ٣ .

(٢) التفسير الكبير ٢٩/٢١٠ ــ ٢١١ .

(٣) التفسير الكبير ٤/٣٠ ــ ٣١ .

(٤) يجنح الرازي احيانا الى سرد الآراء المختلفة في تفسير هذه الكلمة ، دون ان يذكر لنفسه رايا خاصا (انظر : التفسير الكبير ٢٧/٨٦) . وقد يكتفى بالاحالة الى تفسيرها في سورة سابقة (انظر : التفسير ٨/٥٦) .

(٥) مريم ٣٥ .

له كن فيكون »[1] . وفي تفسير قوله تعالى من سورة النحل : « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون »[2] يرى : « أن قوله : كن فيكون يدل على ان حدوث الكون حاصل ، عقب قوله : كن »[3] .

ولعله في « أسرار التنزيل » كان أصرح في القول حين ذكر أن هذه العبارة تدل على الخلق لا عن مادة وفي غير زمان . قال : « انه تعالى قادر على الايجاد دفعة ، وهو المراد بقوله كن فيكون . وقادر على الايجاد جزءا جزءا على سبيل التدريج ... أما الحكمة في الايجاد دفعة واحدة فهي أن أفعاله لو حصلت أبدا على سبيل التدريج ، ولم يحصل منها شيء دفعة ، لكان ذلك يوهم العجز والحاجة والاحتياج في الخالقية الى مادة ومدة »[4] .

* * *

من هذه المقارنات يتبدى لنا البون الواسع في نظرته الى هذه الالفاظ ، بين التفسيرين (الكبير والصغير) وبين المطالب العالية . وبالتالي يظهر لنا التطور في فكر الرازي حقيقة ملموسة .

* * *

ب ــ شكل العالم

١ ــ وحدة العالم :

كان انكسمندريس ، وهو من أقدم فلاسفة الاغريق ، يعتقد أن الوجود يمتد الى غير حد في المكان . ولذا فالعوالم ــ في نظره ــ كثيرة

---

(١) التفسير الكبير ٢١/٢١٧ ــ ٢١٩ .

(٢) النحل ٤٠ .

(٣) التفسير الكبير ٢٠/٣٣ وراجع ايضا تفسير قوله تعالى « اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون » (البقرة ــ ١١٧ ــ التفسير الكبير ٤/٢٩ ــ ٣٠)

(٤) أسرار التنزيل ٦٠ ــ ١ .

لا تحصى[1] الا أن من تلاه من مواطنيه اليونان رأوا غير رأيه: فأصحاب المدرسة الايلية، بارمنيدس، واكسوفوفان وزينون، قالوا: ان العالم واحد وطبيعته واحدة[2]. وأفلاطون رأى أن العالم واحد لأن صانعه واحد[3]. وذهب أرسطو أيضا الى وحدة العالم[4]، مستدلا على وجهة نظره بأنه لو كانت هناك عوالم كثيرة لكان هناك مبادىء عدة متحركة، ولكن الموجود الاول غير متكثر لأنه بريء عن المادة، فاذن المحرك الاول واحد والعالم واحد تبعا لذلك[5].

وقد حذا حذو أرسطو كل من الفارابي الذي نص على ان « العالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شيء »[6]، وابن سينا الذي احتج بأن العالم بسيط، والبسيط شكله كرة، فلو وجد هناك عالم آخر لكان بين العالمين خلاء، الا ان الخلاء في معتقده باطل، فوجود عالم مغاير لعالمنا هذا باطل أيضا[7].

ويلوح لي ان ابن رشد قد ارتضى أيضا مذهب أرسطو، ذلك لأنه يقول — في « تلخيص ما بعد الطبيعة » —: « وبالجملة فبعيد عندي أن يلقى ههنا فلك تاسع .. فالحركة الواحدة بالذات انما تكون لمتحرك واحد، والمتحرك

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ١٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٧.

(٣) المصدر السابق ص ٨٣ وتاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل ١/٢٣٥.

(٤) فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو، موجود ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي (أرسطو عند العرب ص ٨).

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ١٤٧ و ١٤٨ و ١٨٠ و ٢٢٧

(٦) عيون المسائل للفارابي ص ٥٤، وراجع: رسالة في مسائل متفرقة للفارابي أيضا ص ١٩.

(٧) النجاة ص ١٣٧ وراجع: طبيعيات عيون الحكمة الموجود ضمن كتاب: « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » ص ١٠.

الواحد انما يتحرك عن محرك واحد ، ولذلك الأولى أن يتوهم أن الفلك بأسره حيوان واحد كروي الشكل محدبه محدب الفلك المكوكب ، ومقعره المقعر المماس لكرة النار .. فليست بنا حاجة أن تتخيل أفلاكا كثيرة مركزها العالم وأقطابها أقطاب العالم منفصلة بعضها عن بعض »[1] .

وفيما يتعلق بالمتكلمين لم أستطع أن أجد لهم في هذا أقوالا صريحة . وان كنت أميل الى انهم لا يستبعدون وجود عوالم اخرى ، ذلك ان الفخر الرازي ينص على ان الخلاف في هذه المسألة انما هو مع الفلاسفة ، فهو يقول : « ان الله تعالى قادر على خلق عوالم أخر سوى الاشياء التي خلقها ، والخلاف فيه مع جمهور الفلاسفة ، وربما يذهب البلخي الى مذهب الفلاسفة »[2] ، هذا الى أنهم يرون أن خارج العالم خلاء[3] . والخلاء يمكن أن تحل فيه الاشياء ، على العكس من الفلاسفة الذين يرون أن خارج العالم لا خلاء ولا ملاء[4] .

وأيا ماكان الامر فالعلم الحديث قد أثبت أن تلك الفكرة التي أخذ بها الايليون وأفلاطون والشائيون فكرة خاطئة ، اذ ظهر ان الارض ليست مركز العالم[5] ــ كما اعتقد أكثر القدماء ــ وأنها كوكب سيار تابع للشمس ، وان الشمس نفسها ما هي الا نجم صغير في مجموعة هائلة من النجوم تبلغ

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ــ لابن رشد ــ المطبعة الادبية بمصر . الطبعة الاولى . ص ٦٦ ــ ٦٧ .

(٢) نهاية العقول ٢/١٦٠ ــ أ .

(٣) المواقف ٥/١٣٩ .

(٤) رسالة في مسائل متفرقة للفارابي ص ١٩ .

(٥) يذكر الاستاذ يوسف كرم : ان الفيثاغوريين الاوائل لم يعتبروا الارض هي مركز العالم بل المركز نار غير منظورة ، وان احد متأخريهم وهو ارسطوخس من علماء القرن الثالث ، قال ان الشمس هي المركز ، وان كوبرنيكوس قد قرأ هذا الرأي الاخير فوضع نظريته الحديثة (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٥ ــ ٢٦) .

١٠٠ ألف مليون نجم ، تعرف بالمجرة أو « درب التبانة » ، وان هذه المجرة واحدة من مجرات يزيد عددها على بليوني مجرة ، تتحرك مبتعدة عن بعضها ، وان هنـاك مجرات تتكون : فالكون اذن يزداد اتساعا[1] ، فليس العالم واحدا ، اللهم الا أن يقال أن المقصود بالعالم كل المخلوقات ، وعندئذ نرى أن المتكلمين كانوا على حق حين عرفوا العالم بأنه كل ما سوى الله تعالى[2] .

ولقد كان الرازي سباقا في هذا الميدان ، فها هوذا يعلن وقوفه ضـد أقوال أصحاب الفلك المعاصرين له والسابقين ، ويعقب على قول ابن سينا في الشفاء من أنه لم يتبين له أن كرة الثوابت واحدة أو كرات منطبق بعضها على بعض ــ بقوله : « وأقول : هذا الاحتمال واقع »[3] . ويذكر في مواضع متفرقة من كتبه أنه لم يثبت انحصار الافلاك في تسعة[4] ، وأنه قد يكون فوق التاسع أفلاك لا يعلمها الا الله ، بل لا يستبعد أن يكون هـذا الفلك التاسع ــ بما يحتويه من الكرات ــ مركوز في ثخن كرة أخرى عظيمة[5].

---

(١) راجع : فجر الحياة ــ تأليف ج. هـ. رش . ترجمة الدكتور عبد الحليم منتصر وآخرين . مؤسسة فرانكلين . القاهرة سنة ١٩٦٠ ، وخاصة ص ٧٢ و ٧٣ و ٢٩٣ . ونشوء الكون ــ تأليف جورج جاموف . ترجمـة اسماعيل مظهر . مؤسسة فرانكلين القاهرة ١٩٦٠ صفحات ٦٩ و ٧١ و ١١٣ وما بعدها . والى عالم آخر ــ تأليف فرز بودلر . ترجمة الدكتور عبد الحميد امين . الالف كتاب القاهرة ١٩٥٦ . ص ٢٨٤ . والكون يزداد اتساعا . راجعه الدكتور علي مصطفى مشرفة . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٣٧٤ ــ ١٩٥٦ .

(٢) الاربعين ــ للرازي ص ٣ ، والاقتصاد للغزالي ص ١٣ وشرح الدواني على العقائد العضدية ص ١٠ والعقيدة النظامية للجويني ص ١١ واصول الدين للبغدادي ص ٣٣ ، وتبصرة الادلة لابي المعين النسفي ٢٦ ــ ب وشرح الحلي على تجريد الاعتقاد للطوسي ص ١٥٥ .

(٣) التفسير الكبير ٢٠٤/٤ .

(٤) التفسير الكبير ١٨١/٢ والمباحث المشرقية ١٠٤/٢ .

(٥) الملخص ١٢٢ ــ أ .

ويزيد على هذا أن لا أساس للوقوف عند عالم واحـد مفرد اذ في قدرة الله تعالى ايجاد ألف ألف عالم وأكثر[1] ، وهو في هذا يقول : « ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له • وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم ، بحيث يكون واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم ، ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ، ودلائل الفلاسفة في اثبات أن العالم واحـد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية »[2] وقد بين وجه ضعفها في « الملخص » اذ أرجعها الى دليلين : **الاول** : أن شكل العالم هو الكرة ، فلو حصل عالم ثان لكان كرة أيضا ، فلا بد من حصول الخلاء بين هاتين الكرتين ، ولكن الخلاء غير صحيح ــ على ما يرى الفلاسفة ــ • **والثاني** : مبني على أن لا يصدر عن الواحد الا واحد ، والله واحد ، فالعالم واحد •

وقد رد الفخر على الحجة الاولى بعـدم تسليمه أن شكل العالم كرة ، ويرفض قاعدة امتناع وجود الخلاء خارج العالم ، وبأنه لا يوجد ما يمنع أن تكون كرة الفلك الاقصى المحيط بالعالم مركوزة في كرة أخرى أعظم ، وهذه أيضا مركوزة في كرة أخرى أعظم وأعظم •• ورفض الحجة الثانية لأنه يقول بجواز أن يصدر عن الواحد أكثر من شيء واحد ، وبأن الله تعالى يفعل بالاختيار ، والمختار يفعل ما يشاء[3] •

والواقع أن استدلال الرازي بقدرة الله تعالى على امكان وجود أكثر من عالم استدلال صحيح لا غبار عليه ، لأن قدرة الله غير محدودة بشيء • الا أنه أراد في كتاب « نهاية العقول » أن يستدل على هذا الرأي بقوله تعالى :

---

(١) الملخص ١٣٠ ــ أ و ب والمباحث المشرقية ٢/١٤٦ ونهاية العقول ٢/١٦٠ •

(٢) التفسير الكبير ١/٦ ــ ٧ وانظر مثل هذا النص ايضا في نفس التفسير ١٥/٧٨ ــ ٧٩ •

(٣) الملخص ١٣٠ ــ أ •

« أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ » وقال : « وهذا نص صريح »[1] . بيد أني أجده غير صريح اطلاقا لأن الضمير من قوله « مثلهـم » غير عائد الى السموات والارض ، بل عائد الى النـاس المخاطبين المنكرين للحشر والنشر . ومناسبتها في آخـر سورة « يس » (من قوله تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم » الى آخر السـورة) جلية في ان الله يبكت أولئك الذين استبعدوا اعادة الانسان بعد تفرق أجزائه ، مبينا لهم أن الذي خلق السموات والارضين بما فيها من عظمة واتقان ، أيعجزه أن يخلق أناسا مثلهم يوم القيامة ؟

* * *

ويسوقه عدم يقينه بأقوال الفلكيين وتشككه بآرائهم الى تضعيف علم الفلك نفسه ، فهو عنده علم ضعيف لا يرقى الى أكثر من مرتبة الظنون ، ذلك لأنه مستند الى الرصد المعتمد على إبصار الشخص الواحد ، وإبصار العين غـير دقيق ولا موثوق به ، وخبر الواحـد ضعيف[2] ، فوسـائل هذا العلم غير موصلة الى اليقين بدليل تخبط الفلكيين واختلاف أقوالهـم وتضارب نتائجهم ، فالاولى أن يقتصر ـ فيما يرى الرازي ـ على ما جاء في النصوص النقلية ، وأن يسلم علم أسرار ما وراء ذلك الى الله[3] .

ومن أجل هذا القول نرى « جولدتسيهر » يغمز من جانب الفخر فيقول : « بل ان مفسرا متكلما كبيرا قريبا كل القرب من الفلسفة كالفخر الرازي ، لم يكن يثق بعلم الفلك كثيرا بالرغم من اعترافه بعلم التنجيم »[4] . واعتقد

---

(١) نهاية العقول ٢/١٦٠ .

(٢) نهاية العقول ١/١٢٠ ـ ب .

(٣) التفسـير الكبير ٢/١٨٢ ، ٤/٢٠٣ ـ ٢٠٧ ، ٢٢/١٦٧ .

(٤) من مقال له بعنوان : « موقف اهل السـنة القدماء بازاء علوم الاوائل » موجود ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : « التراث اليوناني في الحضـارة الاسلامية » ص ١٤٦ .

ان في قول جولدتسيهر ــ بغض النظر عما يقصده من ورائه ــ شيئا من الحق، فالفخر كان يوقن بصحة التنجيم والسحر وجدواهما ــ حتى في « المطالب العالية » آخر كتبه ــ مع ان التنجيم والسحر من ضروب الاباطيل والترهات • هذا الى انه قد ألف كتابا خاصا في علم الفلك سماه : « رسالة في علم الهيئة » لم يستند فيه الى ما جاء في المنقول بقدر ما استند فيه الى ما انتهى اليه العقل • غير أنا ــ من جهة ثانية ــ نلتمس له العذر في هجومه على الفلك لأن هذا العلم كان أقل العلوم وثوقا وقربا من الحقيقة ، فلم يكن يزيد في مرتبة الصحة على التنجيم ، الا بقليل • أما الكتاب الذي صنفه في هذا الفن فلعله يعود الى فترة مبكرة من حياته ، أي قبل أن يثور على هــذا العلم ، ومن الجائز أيضا أنه لم يقصد من وراء تأليفه الا ارضاء شغفه العلمي •

وزبدة القول أن رفض الرازي لنظرية الافلاك التسعة ، وقوله بامكان خلق عوالم كثيرة ــ يعد نتيجة طبيعية لقوله ببطلان نظرية العقول والنفوس في الصدور ، اذ مبنى هذه النظرية على أن الافلاك تسعة •

* * *

٢ ــ مم يتالف العــالم :

كان أرسطو يرى أن العالم قسمان كبيران : ما فوق فلك القمر ، وما تحته ، والقسم الاول هو عالم الافلاك غير القابل للفساد ، والقسم الثاني هو عالم العناصر التي يطرأ عليها الكون والفساد ، وعالم العناصر مؤلف من أربع كرات : كرة النار وهي التي تولدت بفعل حركة الفلك الادنى ، لأن كل جسم اذا تحرك التهب ، أما الفلك نفسه فليس بحار ولا بارد لأنه لا يقبل التأثيرات الغريبة • ودون كرة النار توجد كرة الهواء وتحت هــذه الكرة كرة الماء ثم كرة الارض الموجودة في مركز العالم[١] •

---

(١) راجع : الآثار العلوية من ٩ و ١١ ، والسماء ص ٢٩٣ وما بعدها (في كتاب : في السماء والآثار العلوية لارسطو . تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي) . ويوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧ وما بعدها . هذا وقد كان ←

وانتهج الفلاسفة المسلمون نهج أرسطو في هذا الترتيب[1] .

وعندما جاء الرازي لم يحد عن هذا السبيل ، فقال ان الاجسام على

فلاسفة اليونان القدماء يتصورون الارض تصورات شتى فطاليس كان يتصورها قرصا مسطحا (يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٣) وتلميذه انكسندريس يراها اسطوانة نسبة ارتفاعها الى عرضها كنسبة ١ الى ٣ (المصدر السابق ص ١٤) ، واول من قال بكروية الارض هم الفيثاغوريون (المصدر السابق ص ٢٥ وعلم الفلك عند العرب ، كارلونلينو ص ٢٦٠ — ٢٦١) وساد رايهم هذا بسرعة حتى اذا جاء عصر أرسطو كان كل الفلاسفة متفقين على كروية الارض (علم الفلك عند العرب ، نلينو ص ٢٦١) . وكانت لليونان محاولات لقياس جرم الارض كانت انجحها محاولة اراتشنس (نلينو ص ٢٦١) وقد اخذ المسلمون عن اليونان القول في كروية الارض (انظر راي الكندي في رسائل الكندي الفلسفية ٤٢/٢ و ٥٣ ، وراي ابن سينا في طبيعيات عيون الحكمة ص ٩ و ٢١ ورسالة في الحدود ص ٩١ ـ وهما ضمن كتاب « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » ، ورأى اخوان الصفاء في كتاب الدكتور عمر فروخ عن « اخوان الصفاء » ص ٤٨) وكانت لهم مجهودات طيبة في معرفة طول محيط الارض ، فقد توصلت اللجنة التي شكلها المأمون الى ان محيط الكرة الارضية هو ٤١٢٨٤ كيلو مترا ، وهو رقم قريب جدا من الرقم الحقيقي المقدربـ ٤٠٠٧٠ كيلو مترا (راجع : علم الفلك عند العرب ، نلينو ص ٢٨٩ ، والعلم عند العرب ، الدومييلي ، ترجمة الدكتورين محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار . القاهرة ١٣٨١ ـ ١٩٦٢ ص ١٥٥ ، والعلوم عند العرب ، قدري حافظ طوقان ، من سلسلة الالف كتاب ، القاهرة ١٩٦٠ ص ٧٣ ـ ٧٥ ، والحضارة الاسلامية : خودابخش ، ترجمة الدكتور علي حسن الخربوطلي . القاهرة ١٣٨٠ ـ ١٩٢٠ ص ١٦٤ ، وجهود المسلمين في الجغرافيا ، نفيس أحمد . ترجمة فتحي عثمان . من سلسلة الالف كتاب . ص ١٩٠ وما بعدها) .

(١) راجع : رسالة الكندي في الابانة عن ان طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة ـ ضمن : رسائل الكندي الفلسفية ٤٢/٢ وكذلك رسالته الى احمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الاقصى كروي الشكل ٥٢/٢ ـ ٥٣ ، وراجع راي ابن سينا في طبيعيات عيون الحكمة ص ٩ ورسالته في الحدود ص ٩٠ ـ ٩١ الموجودين ضمن كتاب « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » . وراي اخوان الصفاء في كتاب الدكتور عمر فروخ « اخوان الصفاء » ص ٤٥ و ٤٨ .

قسمين : أجسام علوية ، وهي الافلاك ، وأجسام سفلية وهي أيضا على قسمين : بسيطة ومركبة : أما البسيطة ــ فهي العناصر الاربعة المرتبة على الوجه التالي : كرة الارض في المركز ، ثم كرة الماء ، وهي البحار والانهار[1] ، ثم كرة الهواء ، ثم كرة النار[2] . وفي هذا يقول في شرح عيون الحكمة : « واما الذي اخترته أنا .. أن نقول الجسم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية ، والجسم الذي يكون في غاية البعد عن الفلك وهو الجسم الحاصل في المركز ، يجب أن يكون في غاية البرد بسبب انقطاع تأثيرات الحركة الفلكية عنه ، فالجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب أن يكون أسخن الاجسام ، والجسم الحاصل في المركز يجب أن يكون ابرد الاجسام .. وعلى هذا الترتيب يجب أن يكون أسخن الاجسام وألطفها هو النار ، والذي يكون تحت النار يجب أن يكون أقل سخونة ولطافة من النار وهو الهواء ، والذي تحت الهواء يجب أن يكون أقل سخونة ولطافة .. وهو الماء ، وأما الارض فلكونها في غاية البعد يجب أن تكون أبرد الاجسام وأكثفها وأصلبها . فهذا هو المختار عندي »[3] وأما الاجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان[4] .

* * *

٣ ــ حركات الافلاك

يرى الفارابي وابن سينا ان الافلاك أحياء عاقلة متحركة بالارادة ، وان

---

(١) واحيانا يفهم من كلامه انه يرى ان الارض فوق الماء فهو يقول في أسرار التنزيل ، « لا شك ان الارض فوق الماء ، بدليل انك لا تحفر موضعا لا يخرج الماء منه » (٦٧ ــ أ) وراجع أيضا : لوامع البينات ص ١٩٩ .

(٢) المباحث المشرقية ١٠٨/٢ ــ ١٠٩ والتفسير الكبير ٢٢٩/١ والمطالب العالية ٤٧٣/٢ .

(٣) شرح عيون الحكمة ١٧٤ ــ ب الى ١٧٥ ــ أ .

(٤) التفسير الكبير ٢٢٩/١ .

النفوس الفلكية تحرك أجسام الافلاك في حركة شوقية تقصد منها التشبه بالعقول المفارقة من حيث آن هذه العقول قد خرج كل ما لها من الكمالات من القوة الى الفعل ، فكذلك الاجرام السماوية قد حصل لهـا بالفعل كل الكمالات الا الأيون والاوضاع ، وبما أنه ليس أين ووضع أولى من أين ووضع آخر « فانه ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقيا لجزء من جزء آخر . فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة . فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه . والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائما . ولم يكن هذا ممكنا للجرم السماوي بالعدد ، فحفظ بالنوع والتعاقب ، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال . ومبدؤها الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن »[1] . فاذن لم تكن هذه الحركة من أجل مصلحة الانسان والعـالم الاسفل ، بل من أجـل التشبه بالعقل الكامل[2] . ويسمي ابن سينا كلا من العقول والنفوس الفلكية بالملائكة : فالعقول هي الملائكة الروحانية المجردة والنفوس هي الملائكة العملية[3] .

ولقد اختلف موقف الرازي من هذه النظرية المبنية على الفيض — بين الاخذ بها كليا أو جزئيا وبين الرفض التام . واذا صح لنا أن نجعل رأيه في آخر كتبه هو المعتمد ، فانا نقول انه ههنا من تلاميذ ابن سينا المخلصين المتابعين له في نظريته الا في فروق يسيرة .

وفيما يلي تتابع تطور نظر الرازي الى هذه النظرية :

---

(۱) النجاة ـ لابن سينا ص ٢٦٤ .

(٢) راجع راي الفارابي في : عيون المسائل ص ٥٣ والتعليقات ص ١٥ وراي ابن سينا في الشفاء ـ الالهيات ٢/٣٨١ وما بعدها ، والنجاة ص ٢٥٨ وما بعدها والاشارات والتنبيهات (طبع دار المعارف ٣/٥٥٣) .

(٣) النجاة ص ٢٩٩ ، وقد اخذ الغزالي عنه هذا الاصطلاح فسمى العقول ملائكة (معراج السالكين ٣٢) .

قال في « المباحث المشرقية » الـذي يعد من أقدم كتبه : ان الافلاك تتحرك بالارادة « فقد ورد في القرآن ما يدل على أن حركات الافلاك ارادية حيث قال الله تعالى : وكل في فلك يسبحون . والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى « والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين »[1] وان حركتها نفسانية والقرآن الكريم أيضا يدل ــ في نظره ــ على ذلك ، اذ يقول الله تعالى « لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون » وليس المراد بالكبر ههنا ــ في رأيه ــ العظم والمقدار فان كل الناس يعلمون ذلك ، بل الكبر الذي لا يعلمه الكثيرون هو الكبر بالذات والشرف وهذا لا يتم الا بالحياة والادراك ، ويضيف أن قوله تعالى : « أوحى في كل سماء أمرها » أظهر في الدلالة على هذه الحياة[2] . ثم يعقد بابا يقول فيه : « الباب الثامن . في النفوس السماوية . قد دللنا في باب الحركة على أن حـركات الافلاك ارادية ، ودللنا في باب الصـلة على ان الادراكات الكلية لا تصدر عنها أفعال جزئية ، فاذاً القوة المحركة للفلك لابد وأن تكون صاحبة ارادات جزئية وادراكات جزئية »[3] . وهو في هذا كله موافق لابن سينا ، الا انه يبدأ بعد هذا بالمخالفة . فهو ينقل أن ابن سينا يرى أن نفوس الافلاك قوى جسمية أي انها غير مفارقة[4] . ومن أجل هذا يرد عليه فيقول : « ومما هو موضع العجب عندهم أن النفس انما تحـرك الفلك لاشتياقها الى التشبه بالعقل ، والعقل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها ،

---

(١) المباحث المشرقية ١/٦٢٥ .

(٢) نفس المصدر ٢/١٠١ .

(٣) نفس المصدر ٢/٤٣٥ ــ ٤٣٦ .

(٤) قال ابن سينا في النجاة : « والمحرك القريب للفلك ــ ان لم يكن عقلا ــ فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك ، فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك ولا بالعرض. واما النفس المحركة فانها ، كما تبين لك ، جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا ، الا ان لها ان تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة » (ص ٢٦٢) .

واتفقوا على أن القوى الجسمانية لا تدرك المجردات ، فان كانت النفس قوة جسمانية استحال منها ادراك العقل ، واذا استحال منها ادراك العقل ، استحال أن تكون مشتاقة الى التشبه بالعقل ، لأن الشيء كيف يشتاق الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه ؟ فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه »[1] . ثم يبطل القول بالعقول الفلكية[2] ولا يرتضي تفسير الفلاسفة لحركة الافلاك من أنها محاولة من الفلك للتشبه بالعقل في خروج كل ما له من القوة الى الفعل ، ويقول : ان الافلاك ينبغي أن تتحرك لغرض أجل مما لو فعله أحدنا لعد عابثاً سفيها ، كما اذا دار الانسان حول نفسه أو ركض في الاتجاهات المختلفة لا يعد منه ذلك كمـالا . ويذهب الى أن الغرض الحقيقي لحركة الفلك هو اكتساب كمالات لا يعرفها الا الله[3] . ويختم بحث العقول المفارقة بما يفهم منه أنه لا يقول بالنفوس أيضا ، وهذه عبارته : « فأي مانع يمنع من أن نقول ان واجب الوجود عام الفيض وان كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر ، وأن ماهية كل منهـا غير مستعدة الا لحركة مخصوصة ، فالفيض العام من الباري تعالى يخصص لتخصص القابل ، واذا كان كذلك بطلت هذه التفريعات الطويلة »[4] . فهذا النص يشير الى أن الافلاك متحركة بسبب ما يفيض عليها الله سبحانه وبسبب استعدادها من حيث ذاتها . واذا كان الامر هكذا فلا حاجة الى افتراض النفوس . وخلاصة موقف الرازي في المباحث المشرقية ـ كما يبدو لي ـ أنه تابع الفلاسفة أولا ـ وخاصة في الجزء الاول من الكتاب ، ثم أعرض عنهم في الجزء الاخير وان لم يستطع أن يتحرر تماما من تلك النظرية الافلوطينية ألا وهي نظرية الفيض .

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٤٣٦ .

(٢) المباحث المشرقية ٢/٤٣٧ ـ ٤٤٧ .

(٣) المباحث المشرقية ٢/٤٤٠ ـ ٤٤٧ ونجد هذا الرد نفسه عند الغزالي في تهافت الفلاسفة ص ٢١٠ .

(٤) المباحث المشرقية ٢/٤٤٧ .

ويستعد رأيه في « الملخص في الحكمة والمنطق » عن رأيه في الكتاب السابق فتحت عنـوان « الحركة المستديرة بالذات لا تكون الا ارادية » يقول : « فان قيل ان الحركة الارادية لا تبقى على نهج واحد . قلنا : هذا باطل ، لأن الاختيار الواحد يمكن أن يبقى زمانا ، ومتى بقي الاختيار بقي الفاعل فاعلا لذلك المختـار لا محالة ، على ما مـر ، واذا أمكن استمرار الفعل الحيواني زمانا قصيرا أمكن ذلك دائما »[1] وتحت عنوان : « في النفوس السماوية » يقول : « لما ثبت أن حركات الافلاك ارادية والفاعل بالارادة لا بد وأن يكون له شعور بما يفعله ، فالافلاك لها قوة على الادراك والفعل ، وهي النفس »[2] . ولكنه ، وان قال بالنفوس الفلكية ، فقد رفض العقول المفارقة ونقض حجج الفلاسفة التي ساقوها على اثباتها ، وأحال في بحث « العقل » الى كتاب « المباحث المشرقية » لزيادة الايضاح والتوسع[3].
بيد أني لاحظت أنه ـ وان ارتضى في هذا الكتاب القول بالنفوس ـ فقد رفض الفيض حتى في صورته التي اعتنقها في المباحث المشرقية من أن واجب الوجود عام الفيض ، فاختصاص هذه الافلاك بهذه الحركات انما يعود الى اختلافها في الطبيعة من حيث الاستعداد لتلقى الفيض الالهي . وقد بحثت هذه المسألة في « كيفية خلق الله للعـالم » من هـذا الفصل حيث تناولت رفضه لقاعدة الفيض ونقلت عنه نصا قال فيه « والحق عنـدنا هو القول بالمتخـار » .

وهذا يعني ـ فيما أعتقد ـ أنه أراد في الملخص أن يتحول عن آراء الفلاسفة الا أنه لم يستطع أن يبرأ منها كليا . بل ظلت لديه بعض البقـايا ومن هذه البقايا قوله بالنفوس الفلكية التي هي أحد أركان نظرية الفيض .

على أنه في « نهاية العقول » و « التفسير الكبير » و « أسرار التنزيل »

---

(١) الملخص في الحكمة والمنطق ١٠٢ ـ أ و ب .

(٢) الملخص ١٦٦ ـ ب .

(٣) الملخص ١٦٨ ـ ب .

قد رفض هذه النظرية رفضا تاما بكل ذيولها وما يترتب عليهـا • فهو في الكتاب الاول ينتقد القول بالعقول والنفوس وكون الافلاك أحياء ناطقة[1] • وفي التفسير الكبير — وفي المواضع التي يتعرض فيها لتفسير الآيات التي استدل بها في المباحث المشرقية على حياة الافلاك — نراه غير مرتض رأي الفلاسفة ، أو رادا عليه ، أو مهملا الاشارة الى هذه المذاهب اهمالا تاما •

فالآية الكريمة « وكل في فلك يسبحون » قد قال في تفسيرها — في سورة الانبياء : « واحتج أبو علي بن سينا على كون الكواكب أحياء ناطقة بقوله يسبحون • قال والجمع بالواو والنون لا يكون الا للعقلاء • وبقوله تعالى : والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين • **والجواب** ، انما جعـل واو الضمير للعقلاء للوصف بفعلهم وهو السباحة »[2] ، ولم يزد الرازي شيئا بعد هذا•وقال في تفسيرها — فيسورة يس — : « قال المنجمون : الكواكب أحيـاء ناطقة ، بدليل أنه تعالى قال : يسبحون ، وذلك لا يطلق الا على العاقل • **نقول** : ان أردتم القدر الذي يصح به التسبيح ، فنقول به ، لأنه ما من شيء من هذه الاشياء الا وهو يسبح بحمد الله ، وان أردتم شيئا آخر، فلم يثبت ذلك ، والاستعمال لا يدل ، كما في قوله تعالى في حق الاصنام ، مالكم لا تنطقون ، وقول : ألا تنطقون ؟ »[3] •

أما قوله تعالى « رأيتهم لي ساجدين » فقال في تفسيره : « ان جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون أن الكواكب أحياء ناطقة احتجوا بهذه الآية ، وكذلك احتجوا بقوله تعالى : وكل في فلك يسبحون ، والجمع بالواو والنون مختص بالعقلاء »[4] • وأما قوله تعالى « لخلق السموات والارض أكبر من

---

(١) نهاية العقول ١/١١٦ — ب •

(٢) التفسير الكبير ٢٢/١٦٨ •

(٣) التفسير الكبير ٢٦/٧٧ ، ويلاحظ ان الرازي انتقل من السباحة الى التسبيح ، ولا ادري تماما وجه هذا الانتقال ، ولعل « يسبح » لغة في « تسبح » ولكني لا اجد الفخر قد اشار الى مثل هذا .

(٤) التفسير الكبير ١٨/٨٦ •

خلق الناس » فلم يتعرض في شرحه الا لمعنى واحد وهو أن الله تعالى الذي خلق السموات والارض قادر أيضا ، ومن باب أولى ، أن يعيد خلق الناس في يوم الحشر والنشر[1] .

ولم يذكر في التأويلات التي سردها في قوله تعالى « فأوحى في كل سماء أمرها » ان السموات متحركة بالارادة ، بل نقل أن مقاتلا يقول في تفسيرها : أمر في كل سماء بما أراد ، وقتادة يرى أنه : خلق فيها شمسها وقمرها ونجومها ، والسدي يذهب الى أنه خلق فيها الملائكة والبحار . ثم عقب الفخر على هذه الاقوال بأن « الاقرب أن يقال : قد ثبت في علم النحو أنه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب ، ولله تعالى على اهل كل سماء تكليف خاص ، فمن الملائكة من هو في القيام من أول خلق العالم الى قيام الساعة ، ومنهم في ركوع لا ينتصبون ومنهم في سجود لا يرفعون ، واذا كان ذلك الامر مختصا باهل تلك السماء ، كان ذلك الامر مختصا بتلك السماء »[2] . أي ان الامر لا يعدو مجازا أطلق فيه المحل وأراد الحال في ذلك المحل كقوله تعالى « واسأل القرية » أي أهل القرية .

فمن الواضح اذن ان الرازي لم يفسر أي آية من الآيات التي استشهد بها في المباحث المشرقية تفسيرا يدل على أنه يعتقد بأن الافلاك أحياء عاقلة متحركة بالارادة . هذا الى أنه في نفس التفسير يخالف الفلاسفة الذين يقولون : ان الافلاك لا تتحرك لمصلحة الانسان والموجودات الارضية ، فيعلن « ان كل ما في العالم مخلوق لأجل المكلفين »[3] و « ان الزمان والمكان انما فازا بالتشريفات الزائدة تبعا لشرف الانسان ، فهو الاصل ، وكل ما عداه فهو تبع له »[4] ، وهذا ما يصرح به أيضا في تفسير القرآن

---

(١) التفسير الكبير ٧٩/٢٧ .

(٢) التفسير الكبير ١٠٧/٢٧ .

(٣) التفسير الكبير ٣٧/٣ .

(٤) التفسير الكبير ٢٣٩/٢٧ .

الصغير المسمى « بأسرار التنزيل وأنوار التأويل » حيث يقول : « خاق كل ما سواك لأجلك »[1] ويقول أيضـا : « .. وذلك لأنه لو خلق العـرش والسموات والارض والشمس والقمر ، ولم يخلق حيوانا البتة لكان عبثا .. فثبت بهذا أن العرش يمكن جعله تبعا للبعوضة ، ولا يمكن جعل البعوضة تبعا للعرش ، ثم فضل الآدميين على كل الحيوانات كما قال :و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا »[2] . ورأيه هذا متسق تمام الاتساق مع الآيات القرآنية الكثيرة التي تدل على أن الكائنات مسخرة للانسان ، ومتسق أيضا مع الفكرة الاسلامية والفلسفية التي رأينا في البـاب السابق كيف أمكن الاستدلال بها على وجود الله وعلمه ، أعني فكرة العناية والغائية التي تقوم على أن كل شيء في الكون انما يحقق في وجوده غاية معينة[3] .

غير اننا اذا انتقلنا الى « المطالب العالية » ــ آخر كتبه ، وجدته يعرض عما أخذ به في نهاية العقول والتفسيرين ويعود الى أقوال المنجمين والفلاسفة ، وذلك ــ في اعتقادي ــ نكسة أصابت آراء الرازي وأفكاره في هذا الكتاب الذي كان الجزء الاول[4] يتمشى تماما مع القرآن ، أما الاجزاء الاخيرة[5] ففيها يظهر ميله الشديد نحو علم النجوم والسحر[6] وتأثير الارواح الفلكية

---

(١) اسرار التنزيل ٨٠ ــ ب و ١٥٧ ــ أ .

(٢) اسرار التنزيل ١٥٨ ــ أ .

(٣) اي انه يعد من انصار التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي في الغايات ، مثل لاشيلييه (راجع مبدأ الغائية في الاستقراء ورد أوجست كونت عليه . في كتاب الاستاذ الدكتور محمود قاسم « المنطق الحديث ومناهج البحث » الطبعة الثالثة ـ مكتبة الانجلو المصرية ــ ص ٧٧ ــ ٨١) .

(٤) انتهى من الجزء الاول سنة ٦٠٣ هـ .

(٥) الف الاجزاء الاخرى سنة ٦٠٥ هـ .

(٦) وقد رأينا هذا حين تكلمنا عن ثقافته : في الفصل الثاني من الباب الاول .

والانسانية[1] . وفيما يلي عرض أقواله فيما يخص المسألة التي نبحثها الآن :

عقد فصلا « في الدلالة على أن الكواكب والافلاك احياء ناطقة » ابتداء بقوله : « اعلم أن (أهل) الظاهر اذا سمعوا هذا الكلام استبعدوه ، وهذا الاستبعاد مستبعد منهم جدا ، وذلك أنهم يروون خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : ان الشمس عند الغروب يذهب بها الى تحت العرش ، وعندالطلوع تسجد لله تعالى سجدة ثم تطلع . ومعلوم ان السجود لا يصح الا اذا كانت عارفة بربها ، وذلك يقتضي اثبات الحياة والقـدرة والعلم . فوجب بمقتضى هـذا الخبر كون الشمس حيوانا مطيعا لله[2] . ثم استدل على حياة الافلاك أيضا بالآيات التي احتج بها في المباحث المشرقية كقوله تعالى « وكل في فلك يسبحون » و « الشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين » و « أوحى في كل سماء أمرها »[3] . والافلاك ـ في نظـره ـ متحركة بالارادة ، ويقصد بالارادة ارادة النفس الفلكية المحـركة لجسم الفلك . وهي التي تجعل من حركتها حركة شوقية الى العقل المجرد لتكتسب منـه الكمالات ، وفي هـذا يقول : « كلام الشيخ الرئيس يدل على أن النفس الفلكية المباشرة لتحريك جسم السماء قوة جسمانية سارية في ذلك الجسم . والمختار عنـدي : أن النفس الفلكية جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها ، ومع هذا فهي موصوفة بالارادات الجزئية والادراكات الجزئية والادراكات الكلية ، فهي عارفة بربهـا وقاصرة بهـذه الحركات عبادة ربهـا وخالقها ومدبرها .. »[4] ويقول في موضع آخر : « ولمـا كانت جميع الكمالات الحاصلة للنفس الفلكية انما حصلت من فيض ذلك الجوهر العقلي المجرد (أي : عقل الفلك) والنفس عالمة بأنه لا يمكن اكتساب تلك الكمالات من

---

(١) وسنرى طرفا قليلا منه في بحث النفس .

(٢) المطالب العالية ٢/٣٧٣ .

(٣) المطالب العالية ٢/٣٧٧ .

(٤) المطالب العالية ٢/٣٧٩ ـ ٣٨٠ .

ذلك الجوهر العقلي المجرد الا بواسطة هذه الحركات ٠ كانت هذه الحركات شوقية لا محالة أيضا ٠٠ على أن هذه النفوس تحاول التشبه بذلك العقل في ملكين (هكذا) العلوم الحقيقية والمعارف القدسية ، كما ان التلميذ يعتقد في استاذه كونه كاملا ، وأنه لا يمكنه اكتساب الكمالات الا بالذهاب اليه وبالاستفادة منه ، فانه يكون ذهاب ذلك التلميذ الى ذلك الاستاذ حركة شوقية ٠٠ فهذا ما وصل اليه عقلي في هذه المباحث الضيقة مع الاعتراف بأني انما ذكرتها على سبيل الظن والحسبان لا على سبيل الجزم والبرهان »[1]

وهو ــ كابن سينا ــ يعتقد أن العقول والنفوس هي الملائكة ، ولذا فانه يرى عدم جواز حصرها في عدد معين خلافا لما يراه فلاسفة الفيض المسلمون الذين حددوها بعشرة عقول وتسع نفوس ٠ قال الرازي : « ان حصر العقول والنفوس في العشرة أو الخمسة (هكذا) قول لا يليق بأهل التحقيق ٠٠ ان حصر ملائكة الله تعالى في عدد معين مما لا يليق بالقوة العقلية البشرية ٠ والحق في هذا الباب ما جاء في الكتاب الالهي : وما أوتيتم من العلم الا قليلا ، وقال : وما يعلم جنود ربك الا هو »[2] ٠ وقال في مكان آخر : « اعلم ان المراد بالملائكة العقول الفلكية والنفوس الفلكية التي هي المدبرات لأجرام الافلاك »[3] ٠

أما الغاية من حركات الافلاك فقد رأينا في النصوص التي أوردناها قبل قليل أنه ذكر غايتين مختلفتين : الاولى ان نفوس الافلاك تقصد بهذه الحركات عبادة ربها وخالقها[4] ، والثاني : انها تشتاق الى التشبه بالعقل فتسعى اليه لاكتساب الكمالات منه ٠ ويمكن الجمع بين هاتين الغايتين بأن يقال انها في

(١) المطالب العالية ٣٨٨/٢ ٠

(٢) المطالب العالية ٣٩٠/٢ ــ ٣٩١ ٠

(٣) المطالب العالية ٤٠٣/٢ ٠

(٤) قد سبق ابن سينا الى هذا المعنى فقال : « وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية أو فلكية » (النجاة ص ٢٦٥) وانظر نقد الغزالي لهذا القول في تهافت الفلاسفة ص ٢٠٤ وما بعدها ٠

شوقها الى العقل انما تحاول أن تستكمل نفسها ، واستكمال النفس بالمعارف مما يتقرب به الى الله • ومهما يكن من شيء فالافلاك ـ كما يرى الرازي في هذا الكتاب ـ لا تتحرك من أجل العالم الاسفل ولا من أجل الانسان « ويبعد في العقل أن يقال الفلك الاعظم على جلالته وفلك الثوابت على غاية جلالتها ، دائمة الحركة والفعل لأجل مصالح هذا العالم الذي أشرف أقسامه هو الانسان »[1] •

وفي الحق ان الرازي في « المطالب العالية » لم يخالف نظرية الفيض بصورتها عند الفارابي وابن سينا اللهم الا في عدد العقول والنفوس ، وانه قد ارتضى مذهبهما في تحركات الافلاك بحذافيره تقريبا • ومن هذا نستخلص ان الفخر سواء في المباحث المشرقية أو المطالب العالية ـ وان لم يعترف بنظرية العقول العشرة ـ فانه اعتنق أصل النظرية ، وأقصد مبدأ الفيض • وهو في هذا كالغزالي الذي أنكر نظرية الفيض في مشكلة الخلق ، ومع ذلك أخذ بها في مجال المعرفة « فكان من أنصار نظرية الاشراق والفيض ، اذ يرى أن المعرفة الانسانية انما تتم على صورة أنوار وأضواء تفيض من العقل الفعال على النفوس البشرية »[2] •

* * *

٤ ـ خاتمة في التعليق على رأيه في ترتيب الموجودات الطبيعية :

كنت قد أشرت في الفقرة الثانية من هذا البحث الى أن الرازي تابع الفلاسفة في ترتيب الموجودات الطبيعية على النحو التالي : الارض في المركز، وتحيط بها كرة الماء وهذه محاطة بكرة الهواء ، وكرة الهواء محاطة بكرة النار • ولي على هذا الترتيب ـ بعض النظر عن صحته أو بطلانه من حيث الواقع ـ ثلاث ملاحظات :

---

(١) المطالب العالية ٢/٣٨٥ •

(٢) في النفس والعقل ـ لفلاسفة الاغريق والاسلام • تأليف الدكتور محمود قاسم ص ٢٠٨ •

الاولى : ان الفخر أخـذ بهذا الرأي في كتاب من اقدم كتبه وهو المباحث المشرقية الذي يصف فيه هذا الترتيب بأنه « الوصف المحكم الذي عليــه الوجود »[1] وفي كتاب متأخر كثيرا وهو « شرح عيون الحكمة » الذي نقلنا ـ فيما مضى ـ عنـه كلام الرازي بالنص ، وفي آخـر كتبه « المطالب العاليـة »[2] . ولكنه عندما أراد معارضة الفلاسفة في كتـاب « الملخص » الذي ألفه بعد المباحث « المباحث المشرقية » وقبل « شرح عيون الحكمة » ـ انتقد هذا الترتيب بقوله : انهم ذهبوا الى أن أقرب الاجسام الى الفلك هو النار ، وأبعدها هو الارض ، أما ان النار هي الاقرب فاحتجوا عليه بأن الفلك لطول محاكته للجسم الذي يتحرك عليه يجعله نارا ، وبأن الشهب أجسام محترقة نازلة من كرة النار ، واما أن الارض هي البعدى فلأنها في غاية البعد عن تأثير الفلك ، ثم الهواء أقرب الى النار لخفته ، والماء أقرب الى الارض لثقله . هذا ما يقوله الفلاسفة . ولكن الرازي يقول ان كلامهم غير صحيح لأن المتحرك هو الكوكب فقط ، لا الفلك ، هذا الى أنهم يقولون ان الفلك لا حار ولا بارد . فكيف يسخن ما يجاوره ؟ وأيضا لا يمكن التسليم بأن الشهب نازلة من كرة النار الا بعد نفي الفاعل المختار ، وهو الله تعالى ؛ أي اننا اذا قلنا ان الله تعالى قادر على خلق الاجسام الملتهبة لا من شيء ، فلا ضرورة بعد ذلك لافتراض نار محيطة تهبط منها تلك الشهب . وقال عن تعليل كثافة الارض بعدم وصول تأثير الفلك اليها : انه تعليل الامر الوجودي، وهو الكثافة ، بالامر العدمي ، وهو عدم الوصول ، وذلك ـ في نظره ـ باطـل[3] .

على اني أعتقد انّ هذا النقد الذي وجهه الى قول الفلاسفة ، غير دقيق . ذلك لأن الرازي نفسه يقول بأن المتحرك هو الفلك ـ كما مر في الفقرة

---

(1) المباحث المشرقية ٢/١٠٩ .

(2) المطالب العاليـة ٢/٤٧٣ .

(3) الملخص ١٢٤ ـ ب .

السابقة — ، ولأن الفلاسفة يذهبون الى أن الفلك لم يسخن — وان كانت محاكته لغـيره سببا لسخونة ما يلاصقه — لأنه من طبيعة مخالفة لطبيعـة الاجسام السفلى • يقول أرسطو : « والفلك وأشخاصه تحدو تلهب ما تحرك عليـه بحركته المستديرة ، ولا يلهب ولا يسخن لأنه لا يقبـل التأثيرات الغريبة »[1] ، ومن غير المقبول أيضـا أن يربط الرازي بين القول بنزول الشهب من النار الموجودة فوق الهواء — على ما يعتقد الفلاسفة — وبين نفي اختيار الله ، اذ المعروف أن المطر ينزل من السحاب ، فهل الجزم بهذا معناه أن الله تعالى لا يقـدر على خلق ماء المطر[2] لا من شيء ، أم ان معناه هو ربط الله تعالى المسببات بأسبابها ؟

الثانية : بالرغم من ان الرازي استمد فكرة ترتيب الموجودات الطبيعية من الفلاسفة ، الا انه لم يتنبه لما بين هذا الترتيب وبين الدليل الذي ساقه على وجوب كون الفلك غير حار ولا بارد من تناقض • ولنقتصر على ما أورده في المباحث المشرقية :

فقد احتج على ان الجسم الملاصق للفلك هو النار ، بأن الخلاء محال ، فاذا تحرك الفلك سببت حركته سخونة ، لأن احتكاك الجسمين المتلاصقين تنتج عنه حرارة ، وبما ان هذا الاحتكاك قد امتد أزمانا غير متناهية ، وجب أن يكون الجسم الملاصق للفلك في غاية السخونة ، وما هـذا الجسم الا النـار[3] • — ولكن الرازي — من جهـة أخرى — يستدل على أن الفلك لا حار ولا بارد — بأن الفلك لو كان ساخنا لازدادت سخونته على مر الدهور وكانت حرارته عالية جدا ، ولو صح هذا لأصبحت الطبقات العليا من الهواء

---

(١) في السماء والآثار العلوية — الآثار العلوية لارسطو ص ١١ •

(٢) قال في التفسير الكبير أيضا : لا يصح الجزم بان ماء المطر نازل من السحاب — لا من السماء الحقيقية — لان هذا معناه نفي الفاعل المختـار (التفسير ٤/٢٢٣) وأعتقد ان هذا القول مغالاة من الرازي •

(٣) المباحث المشرقية ٢/١٠٨ •

أسخن من الطبقات القريبة من الأرض ؛ وبما أن الامر ليس كذلك ، علمنا أن الفلك غير حار[1] .

والقول الاول يجعل الفلك متحركا على النار ، والقول الثاني يجعله متحركا ، على الهواء ، هذا الى ان القول الاول ـ بغض النظر عن قابلية الفلك للحرارة ـ يفضي الى ان الهواء ملاصق للنار ، وفي هذه الحال يكون أعلى الهواء أشد حرارة من أسفله ، فكيف جمع الرازي بينه وبين القول الثاني الذي يفترض أن طبقات الهواء العليا أبرد من السفلى ؟ .

الثالثة : يقول الرازي في المباحث المشرقية ان العناصر الاربعة : الارض والماء والهواء والنار ، متعادلة ، بمعنى ان الهواء الموجود في الكون لو استحال ماء مثلا ، لكان بمقدار الماء الموجود حاليا ، وأن التراب لو انقلب ماء لكان مساويا للماء المحيط بالارض . وهذا هو رأي الفلاسفة الذين بنوا عليه أن الماء محيط بثلاثة أرباع الارض ، وأنه لا يوجد عمران بتلك الثلاثة الارباع ؛ وبتقدير وجوده فهو عمران قليل لا يعتد به[2] .

الا ان الفخر في كتاب « الملخص » الذي يمثل نقطة تحوله عن اتباع الفلاسفة المشائيين يرفض هذا القول لأنه لا دليل عليه ويرى أن « من المحتمل ان في الارباع الثلاثة عمارات كثيرة ، لكن ما وصلت الينا أخبارهم ، لما بيننا من البحار المغرقة والجبال الشاهقة »[3] .

وهذا ـ في الحقيقة ـ مسلك علمي ، اذ لم يسمح الرازي للآراء السائدة أن تكون وقائع مقررة ، بل يستخدم الفروض التي تحققت بعد ذلك باكتشاف أمريكا واستراليا وغيرهما من أراضي العالم الجديد .

* * *

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٨٧ ـ ٨٨ .

(٢) المباحث المشرقية ٢/١٩٨ .

(٣) الملخص ١٢٦ ـ ب الى ١٢٧ ـ أ .

جـ ـ بقاء العالم وفناؤه :

في رأي فلاسفة اليونان ـ بوجه عام ـ العالم أبدي ، كما أنه أزلي . فمثلا كان ديمقريطس يجعل العالم مؤلفا من ذرات أزلية أبدية غير متناهية[1]، وانتهج نهجه الايقوريون فيما بعد[2] . ونفس العالم ، عند أفلاطون ، أبدية خالدة ، ومن ثم فالعالم أبدي أيضا[3] ؛ « وليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده ، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض »[4] . ومن جملة مذهب أرسطو ان الله يحرك العالم حركة دائرية مستديمة « واذا كان ههنا شيء يتحرك دائما حركة مستديرة فيجب أن يكون باقيا ، وكذلك فعله »[5] .

وكما ربط فلاسفة الاغريق أبدية العالم بأزليته . فان فلاسفة الاسلام أيضا قد ربطوا بقاء العالم بالمبدأ الذي يقيمون عليه نظريتهم في الخلق : فاذا كانوا من الذين يرون ان العالم محدث خلقه الله دفعة واحدة وفي غير زمان ، فالعالم عندهم متعلق بارادة الله ، فما دامت هذه الارادة تقتضي بقاءه بقي ، ومتى شاءت فناءه فانها تتوقف عن حفظه ، فيزول العالم ضربة واحدة أيضا . وهذا رأي الكندي[6] . وأما اذا كانوا من أصحاب الفيض المفضي الى أن العالم لم يسبق بالعدم (اذا لفيض جود الله ، وجود الله في الازل) فانهم يرون أن العالم مستمر باق أبدا ولن يفنى لأن الله تعالى يدفع عنه العدم

---

(١) جمال الدين الافغاني ـ حياته وفلسفته ـ للدكتور محمود قاسم ص ١١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٣) محاضرات الفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هريدي ص ٥٦ ـ ٥٩ .

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ص ٨٣ .

(٥) فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو . ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : ارسطو عند العرب ص ٣ ـ ٨ . وراجع : تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ١٤٥ .

(٦) راجع مقدمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ص ٦٢ .

سرمدا ، وهؤلاء هم المشائيون الاسلاميون الذين خلطوا آراء أرسطو بآراء أفلوطين[1] ، كالفارابي الذي يقول : « وهو (أي : الله) علة لوجود جميع الاشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى أنه يعطيهاوجودامجردا بعـد كونها معدومة . وهو علة المبـدع الاول . والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الـذي ليس وجوده لذاته ادامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع »[2] . وابن سينا الذي يقول : « معنى كون الشيء مبدعا أي غائل الوجود من غيره ، وله عدم يستحقه في ذاته مطلق فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع . وليس ايجاداً ، لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة من جواهر الاشياء ، بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد . فذلك هو الابداع المطلق »[3] .

وبالنسبة للمتكلمين فقليل منهم هم الذين يرتأون ان العـالم غير فان كالكرامية[4] ، والجاحظ الذي كان يقول ان الاجسام لا تعدم ، وان الله

---

(١) رغم ان اخوان الصفاء من اصحاب نظرية الفيض ، فقد حاولوا ــ متكلفين ــ ان يجمعوا بينها وبين القول ان العالم حادث وله نهاية . وانه متوقف في وجوده واستمراره على الله تعالى ، ولو منع عنه الحفظ والقبض والامساك لحظة واحدة لاندثر دفعة واحدة بلا زمان (اخوان الصفاء ــ للاستاذ عمر الدسوقي ص ١٥٢ ــ ١٥٧) .

(٢) عيون المسائل للفارابي ص ٥١ . ولكن لا بد من أن اشير الى أن الفارابي في « رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها » كان له راي مخالف لرأيه الذي اثبته في نصوص الحكم . فقد قال : « فكونه (اي : العالم) كان دفعة بلا زمان على ما بينا ، وكذلك بكون فساده بلا زمان . ومن المبين ان كل ما كان له كون فله لا محالة بكون فساد ، فقد بينا أن العالم بكليته متكون فاسد ، وكونه وفساده لا في زمان ، واجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها في زمان » (ص ٧٦ من طبعة عبد الرحيم المكاوي ــ القاهرة ــ سنة ١٩٠٧) .

(٣) الشفاء ــ لابن سينا ــ الالهيات ٣٤٢/٢ .

(٤) المواقف ٤٩/٥ و ٢٣١/٧ ، وشرح الدواني على العقائد العضدية ، مع حاشيتي السيالكوتي ومحمد عبده ص ٦٠ ــ ٦٢ .

لا يقدر على اعدامها ، غاية ما في الامر أنه يفرق أجزاءها[1] . وكذلك أحال أتباع علي الاسواري المعتزلي أن يفني الله العالم ويبقى وحده[2] .

أما أغلب المتكلمين فعلى أن العالم قابل للفناء ، الا ان منهم من قال : انه سيفنى فعلا . كجمهور الاشاعرة[3] ، ومنهم من توقف كامام الحرمين[4] والشيخ محمد عبده[5] .

وللمتكلمين ــ بعد هذا ــ نظريات في الكيفية التي يبقى بها العالم ويفنى فعند أبي الهذيل العلاف أن « البقاء قول الله عز وجل للشيء : ابق ، والفناء قوله : افن »[6] وبعبارة اخرى ان « انتهاء الجواهر نفسها وانعدامها يتبع الارادة الالهية ، أي يتبع كلمة التكوين : كن . فاذا اقتضت ارادته عدم الخلق انعدمت الجواهر »[7] . وهذا هو عين المذهب الذي صادفناه لدى الكندي ، ولعل فيلسوف العرب قد استمده من شيخ الاعتزال ، الا ان مذهب العلاف يتميز ــ بعد ذلك ــ بأنه يرى ان الاشياء تبقى » ببقاء « لا في محل[8] ، وهذا البقاء ــ في رأيي ــ لا داعي له ، ما دام أبو الهزيل قد علق وجود الاشياء استمرارها بالارادة الالهية . وأيا كان الامر فالعلاف

---

(1) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٠٦ . والمعتزلة لزهدي جار الله ص ١٤٦ .

(2) المعتزلة ــ لزهدي جار الله ص ١٤٠ .

(3) المواقف ٧/٢٣١ ، وشرح الدواني والحاشيتان السابقتان . نفس الموضع .

(4) نهاية العقول ــ للرازي ٢/١٦٦ ــ أ .

(5) حاشية الامام محمد عبده ص ٦٢ .

(6) مقالات الاسلاميين للاشعري ٢/٥٠ .

(7) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور علي سامي النشار . الطبعة الثانية ١/٣٦٦ ــ ٣٦٧ .

(8) راجع محاضرات في الفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هريدي ص ٧٧ ومقالات الاسلاميين ٢/٤٤ .

يقول بانتهاء كل الاشياء ، حتى قال بفناء حركات أهل الجنة ، وأيلولتهم الى سكون دائم[1] .

وقد نفى معمر بن عباد السامي المعتزلي أن يكون لله دخل في فناء العالم ، اذ الفناء من فعل الاجسام نفسها ، فهي تفنى بطبعها[2] .

وكان النظام يقول : ان الاجسام تتكون من الاعراض ، والاعراض لا بقاء لها ، بل تفنى في ثاني حال وجودها ، ولذلك فهي متجددة ومخلوقة خلقا مستمرا[3] .

ومن رأي الجبائيين : أبي علي وابنه أبي هاشم ، أن الله اذا أراد ان يهلك العالم خلق فناء ـ هو عرض ـ لا في محل ، أفنى به جميع الاجسام[4] . ويبدو ان هذا الرأي هو الذي استقر عليه متأخرو المعتزلة ، حتى ساغ لامام الحرمين[5] والعضد الايجي[6] أن يقولا انه رأيهم في مقابل رأي الاشعرية .

هـذا مجمل لآراء أهل الاعتزال . أما الاشاعرة فأبو الحسن ومتقدمو أصحابه فمذهبهم أن الاجسام باقية غير متجددة . وهي باقية ببقاء يحل فيها ، فاذا أراد الله افناء جسم لم يخلق البقاء فيه[7] . وممن اتبع الاشعري في هذه

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٧٣ والتبصير في الدين للاسفرايني ص ٦٦ ـ ٦٧ وضحى الاسلام لاحمد أمين ١٠٢/٢ ونشأة الفكر الفلسفي للدكتور علي سامي النشار ٣٧٧/١ ـ ٣٨٤ ومحاضرات الدكتور يحيى هريدي ص ٧٦ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٦ والمعتزلة ص ١٣٢ .

(٣) الشامل ـ لامام الحرمين ـ نشر هلموت كلوبفر ص ٦٢ ، والمواقف ٢٣١/٧ ؛ ويراجع ما كتبه الدكتور يحيى هريدي عن موقف النظام من الخلق المستمر ، وذلك في «محاضرات في الفلسفة الاسلامية » ص ٧٧ و ٩١ .

(٤) الفرق بين الفرق ص ١١٠ و ١١٨ والمعتزلة ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

(٥) الارشاد ـ لامام الحرمين ص ١٤٠ .

(٦) المواقف ٢٣٢/٢ .

(٧) اصول الدين للبغدادي ص ٦٧ ، والاشارة لفخر الدين الرازي ٣٧ ـ أ .

المقالة والد فخر الدين الرازي[١] . وكان الباقلاني في « التمهيد » يرى ـ كالاشعري أن « الباقي منا لا يكون الا ببقاء »[٢] ، ولكنه تحول عن هذا المعتقد وابتدع نظرية جديدة شايعه فيها متأخرو الاشعرية . تلك النظرية هي أنه لا يوجد معنى زائد على الجسم يقال له « بقاء » ، بل ان معنى الباقي أنه دائم الوجود[٣] ، وبما أن العالم هو ما سوى الله من الاعراض والاجسام[٤]، والاعراض لا دوام لهـا بل هي متغيرة متجددة آنا بعد آن[٥] ، والاجسام لا تنفك عن الاعراض[٦]، فاذا أراد الله فناء الجسم قطع عنه خلق الاعراض المتجددة فانعدم من تلقـاء نفسه[٧] . ونجد هذا المذهب عند كثيرين ممن تلوا الباقلاني كامام الحرمين[٨] والغزالي[٩] ، ويصفه صاحب المواقف بأنه مذهب الاشاعرة[١٠] ، كما وصف مذهب الجبائي بأنه مذهب المعتزلة .

---

(١) الاشارة ٣٧ ـ أ .

(٢) التمهيد ـ لابي بكر الباقلاني ـ طبع بيروت ص ٢٦٣ .

(٣) الانصاف ـ للباقلاني ص ٣٣ .

(٤) راجع تعريف العالم وتأليفه من الاجسام والاعراض في : الفرق بين الفرق ص ٣١٥ واصول الدين للبغدادي ص ٣٣ والعقيدة النظامية للجويني ص ١١ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٤ والتمهيد ٢ ـ أ وتبصرة الادلة ٢٦ ـ ب للنسفي .

(٥) راي الاشعرية ان الاعراض غير باقية وقالت الكرامية يجوز ان تبقى وللمعتزلة في هذا اختلاف راي (راجع : أصول الدين للبغدادي ص ٥٠ و ١٠٨ والمواقف ٣٧/٥ ـ ٣٨) .

(٦) يرى جمهور الاشعرية ان الاجسام لا تتعـدى عن الاعرض ، امـا المعتزلة فلهم في ذلك اقوال (راجع : الشامل للجويني المخطوط ٨٧/١ وتجريد الاعتقاد للطوسي ص ٨٧ وابكار الافكار للاسدي ٦ ـ أ).

(٧) راجع : اصول الدين للبغدادي ص ٩٠ والاشارة للرازي ٣٧ ـ أ .

(٨) الارشاد لامام الحرمين ص ٧٨ و ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٩) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٠ .

(١٠) المواقف ٢٣٢/٧ .

ومهما يكن من شيء فليس في مذهب الاشعرية خلق مستمر بالمعنى المعروف عنهم ، أي ان أجزاء العالم جواهر واعراضا تفنى في كل لحظة وتتجدد في كل لحظة . ذلك لأنهم يصرحون بأن الاجسام باقية غير متجددة وانما تتجدد الاعراض فقط . قال امام الحرمين : « الجوهر باق غير متجدد ، وذهب النظام الى انه يتجدد حالا فحالا ، كالاعراض عندنا »[1] وجاء في المواقف : « الاجسام باقية عندنا خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض »[2] . وصرح الايجي مرة اخرى بأن الاشاعرة قالوا : بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام [3] . واذن فالخلق المستمر عندهم يتمثل بخلق الاعراض في كل لحظة ، وادامة بقاء الاجسام بخلق الاعراض فيها .

والآن ماذا كان يقول الفخر ؟

عرض في كتاب « الاشارة » أقوال الاشاعرة ثم اتبع ذلك بالرفض ، وقال : « والمختار عندنا أن المقتضي لاستمرار الجوهر استمرار المقتضي لحدوثه . فاذا تعلقت قدرة الله تعالى بايجاد شيء واستمر ذلك التعلق ، فانه يبقى ذلك الشيء لاستمرار التعلق ، فعلى هذا الباقي مقدور عندنا . والذي يبين ذلك أنا قد بينا افتقار الجوهر حالة استمراره الى مقتض وأفسدنا جميع الاقسام سوى الفاعل ، فيجب أن يكون المقتضي لاستمراره هو الفاعل . وأيضا فلأن وجود الجوهر في الحالة الاولى غير وجوده في الحالة الثانية ، وقد تبين افتقاره الى الفاعل حالة الحدوث فوجب افتقاره اليه حالة بقائه[4] . وأيضا قد بينا أن كائنية الاجسام انما تحصل بالفاعل وبينا أن القدرة على الكائنية تتضمن القدرة على الكائن ، فوجب ان يكون الباري قادرا على الجسم

---

(١) الشامل ـ لامام الحرمين ـ نشرة كلوبفر ـ ص ٦٢ .

(٢) المواقف ٢٣٢/٧ .

(٣) نفس المصدر السابق .

(٤) في المخطوطة : حدوثه ، وهو غلط بين .

حالة استمراره »[1] . فمذهبه اذن ان العالم باق ما دامت الارادة الالهية تريد بقاءه ، فليس بنا حاجة الى أن نفترض وجود بقاء يحل فيه ، ولا أن نعلق استمراره على خلق الاعراض المتجددة أي أنه بهذا يخالف رأي متقدمي الاشاعرة ورأي متأخريهم ، ويتبع رأي الكندي ، الذي يمثل النظرة الاسلامية الصحيحة فيما أعتقد .

وعلى أي حال فرأي الرازي أيضا نوع من أنواع الخلق المستمر ، ذلك لأنه يقول ان وجود العالم في الحالة الثانية غير وجوده في الحالة الاولى ، فهو محتاج في كل آن الى قدرة الله وتأثيره وحفظه كي يبقى مستمرا . الا ان هذا لا يعني أن العالم ينتقل من وجود الى وجود آخر ، بل معناه أنه لم يستمر في وجوده في الحال الثانية الا لأن الله تعالى أراد دوام وجوده ، في هذا يقول في « الاربعين » : « ان الذات الممكنة حال البقاء تفتقر الى المبقي، لا بمعنى ان المبقي يعطيه حال البقاء وجودا آخر ، بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الاول »[2] .

على انا نلاحظ أن الفخر ــ على الرغم من تصريحه في الاشارة والاربعين بأن الباقي مقدور وبأنه محتاج الى المؤثر ــ فهو في مناسبات متفرقة من التفسير الكبير حيث يتعرض لحدوث العالم واثبات وجود الله ، يقطع بأن الممكن حال بقائه لا يحتاج الى المؤثر ، وانما يفتقر اليه في حال حدوثه وحال عدمه فقط . فيقول مرة : « وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر . وتأثير ذلك المؤثر فيه : اما أن يكون حال عدمه ، أو حال وجوده . وان كان الاول فذلك الممكن محدث : وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه ، والاول محال ، لانه يقتضي ايجاد الموجود ، فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت أن كل ما سوى الله

---

(١) الاشارة ٣٨ ــ ب .

(٢) الاربعين في أصول الدين ص ٧٩ .

محدث مسبوق بالعدم .. »[1] ويقول مرة أخرى : « فكل جسم هو مفتقر الى غيره ممكن ، وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فله مؤثر ، وكل ما له مؤثر بافتقاره الى مؤثره : اما أن يكون حال بقائه ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه ، والاول باطل لأنه يقتضي ايجاد الموجود ، وهو محال : فيبقى القسمان الآخران ، وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع »[2] . ويقول في موضع آخر : « لما كان (الله) قيوما لكل ما سواه ، كان ما سواه محدثا لأن تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاء ذلك الغير لأن تحصيل الحاصل محال . فهو اما حال عدمه واما حالة حدوثه ، وعلى التقديرين وجب أن يكون الكل محدثا »[3] . هذا عن بقاء العالم .

اما هل العالم فان أم لا ؟ فالاجابة على هذا السؤال تعطينا مثلا حيا لتطور مذهب الرازي : فهو في الكتاب المشائي « المباحث المشرقية » يحذو حذو الفلاسفة ويعلن أن الافلاك لا تنخرق ولا يجوز عليها الفناء[4] ، وأن الزمان المتعلق بالحركة الفلكية ليس له بداية ولا نهاية[5] ، ومعنى هذا ان الفلك نفسه لا نهاية له أيضا .

غير انه في « نهاية العقول » يضرب عن رأي الفلاسفة صفحا ، ويعود الى علم الكلام ، ويقول ان الفناء جائز[6] . اما هل الافناء واقع فعلا ؟ فهو في ذلك متوقف ، كما صنع امام الحرمين[7] .

---

(١) التفسير الكبير ٤/٢٦ .

(٢) التفسير الكبير ٤/٢١٣ — ٢١٤ .

(٣) التفسير الكبير ٧/٥ .

(٤) المباحث المشرقية ٢/٨١ و ٩٦ .

(٥) المباحث المشرقية ١/٦٢٩ .

(٦) نهاية العقول ٢/١٦١ — ب .

(٧) نهاية العقول ٢/١٦٦ — ا .

ثم خرج عن هذا التوقف في « الاربعين » و« المعالم في أصول الدين » و « أساس التقديس » فقال بالفناء الفعلي . وقد استدل على الجواز بان كل ما سوى الله محدث وكل محدث فان حقيقته قابلة للعدم وللوجود ، وهذه القابلية من لوازم ماهيته ، ولوازم الماهية واجبة الدوام ما دامت الماهية ، فقابلية العدم من لوازم كل ما سوى الله تعالى . وهذا يقتضي جواز العدم على كل ما سوى الله[1] . وأيضا فالاجسام كلهـا متماثلة فاذا صح الهلاك على بعضها صح عليها جميعا[2] . واحتج على الوقوع بالادلة النقلية[3] كالآية الكريمة « كل شيء هالك الا وجهه » التي استدل بها في أساس التقديس على فناء كل شيء حتى العرش والامكنة والجهات[4] .

وأرى أن مذهبه في « المطالب العالية » مطابق لرأيه في هذه الكتب الاخيرة. اقول : « أرى » لاني لم أجد له في هذا الشأن الا نصا عرضيا جاء في بحث تماثل الاجسام ، فبعد ان يبين ان الاجسام تماثله قال : « ان الاجسام اذا كانت متساوية في تمام الماهية لزم جواز التخرق والتمزق على الافلاك ، وحينئذ يكون كل ما أخبر به الانبياء من أحوال القيامة جائزا ممكنا »[5] . فنحن نرى تكرار كلمة « الجواز » ولا نجد نصا على الوقوع غير ان اشارته الى ان الانبياء قد اخبروا بخراب العالم يفهم منها انه يعتنق فكرة وقوع الفناء ، اذ ان تصديق الانبياء في كل ماجاءوا به واجب .

---

(١) الاربعين ص ٢٧٩ وراجع نهاية المقول ٢/١٦٢ ـ ب والمحصل ص ٩٧

(٢) الاربعين ص ٢٨٣ والمعالم في أصول الدين ص ١٣٣ .

(٣) المعالم في أصول الدين ص ١٣٤ .

(٤) أساس التقديس .

(٥) المطالب العالية ٢/١٥٥ .

الفصل الثاني

المـــادّة

١ ـ تماثل الاجسام في الجسمية :

يقصد بتماثل الاجسام في الجسمية انها من حيث هي اجسام ــ متحدة في الطبيعة ــ ومن ثم فكل ما يقبله احدها من الاحكام فبالامكان ان يقبلـه الآخر • ويعبر عن هذا المعنى ايضا بكلمات اخرى « كاشتراك الاجسام » و « تساوي الاجســام » و « تجانس الاجسام » و « تمـاثل الجواهر » و « تجانس الجواهر » •

وللعلماء في تماثل الاجسام مذهبان « ففي رأي الفلاسفة والاغلبية الساحقة من المتكلمين ــ معتزلة واشعرية ــ ان الاجسام متماثلة ، وفي رأي النظام [1] ان الامر على النقيض من ذلك • يقول الاشعري : « واختلف الناس : هل **الجواهر جنس** واحد أو هو جوهر واحد[2] ؟•• فقال قائلون : جوهر العالم جوهر واحد ، وقال قائلون : الجواهر على جنس واحد ، وهي بأنفسها جواهر •• وليست تختلف في الحقيقة ، **والقائل بهذا هو الجبائي** ، وقال قائلون : الجواهر أجناس متضادة ، منها بياض ومنها سواد •• ومنها حرارة ومنها برودة •• ومنها روائح ومنها طعوم •• وكان يقول : الحيوان

---

(١) قال الطوسي ، « وذكروا أن تقي الدين العجال أيضا ذهب الى تخالف الاجسام وأنا ما رأيت في كلامه الا ما قاله الجمهور » (نقد المحصل ص ٩٣) .

(٢) لا يقصد بالجواهر هنا : الجواهر الفردة بل يقصد الاجسام سواء كانت منقسمة (على رأي أصحاب الجوهر الفرد) او غير منقسمة (على راي المخالفين ، وخاصة أصحاب الهيولى والصورة) .

كله جنس واحد . وهذا قول النظام » [1] . ولم يبد الاشعري رأيا خاصة به ، وان يكن اتباعه قد التزموا بما نقل هو عن الارسطيين والجبائي ، فيقول ابو منصور البغدادي : « **وقال أصحابنا بتجانس الاجسام كلها** ، وقالوا : ان اختلافها في الصورة وفي سائر الاحكام . انما هو لاختلاف الاعراض القائمة بها . ووافقهم على هذا من المعتزلة الجبائي وابنه ابو هاشم » [2] . ويوافقه امام الحرمين على هذا النقل ويزيد عليه ان يعمم مذهب الجبائي فيجعله المذهب الذي يعبر عن رأي المعتزلة قاطبة . فيقول : « **الجواهر متجانسة** عند أهل الحق ، واليه صار كافة المعتزلة . وخالف النظام في ذلك ، فلم يحكم بتماثل الاجسام الا اذا تماثلت أعراضها [3] » . ويقتصر الامدي في نسبة هذا الرأي الى أكثر المعتزلة . فيقول : « فقد اتفقت الاشاعرة **واكثر المعتزلة** على ان **الجواهر متماثلة متجانسة** . وذهب النظام والنجار من المعتزلة ــ بناء على قوليهما بتركيب الجواهر من الاعراض ــ الى ان الجواهر ، ان تركبت من الاعراض المختلفة ، فهي مختلفة ،والا (فلا) [4] » وكذلك كانت حكاية الجرجاني شارح المواقف الذي قال : ان الاشاعرة جميعا واكثر المعتزلة قد ذهبوا الى ان **الجواهر متماثلة في الحقيقة** [5] . اما مؤلف المواقف نفسه فلم يجار جمهور المتكلمين بل اعلن أن « الجواهر مختلفة بذواتها » [6] . ويروي الحلي شارح تجريد الاعتقاد للطوسي : مذاهب القوم على النحو التالي : « ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى أن **الاجسام متماثلة** في حقيقة الجسمية ، وان اختلفت بصفات وعوارض . وذهب النظام الى أنها مختلفة

---

(1) مقالات الاسلاميين للاشعري ٢/٩ .

(2) اصول الدين ــ للبغدادي ص ٥٤ .

(3) الشامل في أصول الدين ــ لامام الحرمين ١/٤٧ .

(4) ابكار الافكار ــ لسيف الدين الآمدي ٥ ــ 1 .

(5) المواقف ٧/٤ .

(6) المواقف ٧/٣ .

لاختلاف خواصها »[1] • ونقل الرازي في المحصل كان كما يلي : الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام »[2] •

هذا هو نقل المتكلمة لآراء أصحاب الكلام والفلاسفة ، واذا استطلعنا نصوص الفلاسفة وجدنا نقل المتكلمة لآرائهم كان صحيحا • فارسطو يقول : « أسمي هيولى هذا الموضوع الاولي الذي هو سند كل شيء ، ومنه يأتي أصلا لا عرضيا الشيء الذي يخرج منه »[3] • وابن سينا يقول : « ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة ، وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابهة »[4] •

والذي نخلص اليه من هذه النصوص ان الالفاظ التي اطلقت على هذا المعنى كثيرة وان القائلين به هم الفلاسفة والاغلبية الغالبة من علماء الكلام •

ولنبحث الآن في الاسس التي كانت مدعاة للاخذ بهذا المبدأ أو لرفضه :

فالفلاسفة ـ اذ يرجعون الجسم الى الهيولى والصورة ، ويقولون بان الهيولى هي أصل كل الاشياء ـ لا جرم يذهبون الى ان طبيعة الاجسام واحدة لا اختلاف فيها » •

والمتكلمون ـ حين يردون الجسم الى جواهر واعراض ، ويقولون ان الجواهر باقية غير متغيرة وانما تختلف عليها الاعراض فتبدو هذه الجواهر بصور مختلفة ـ فمذهبهم اذن ان طبيعة هذه الجواهر واحدة • وكأنهم بهذا يقولون : ان الجواهر عندنا هي نفس الهيولى عند الفلاسفة الا أن الفرق بيننا وبينهم أننا نقول انها جواهر فردة ، وهم يقولون انها لا تتألف من هذه الجواهر • ويؤيد ما قلته ههنا ، ذلك النص الذي أتيت به عن البغدادي قبل

---

(١) شرح ابن المطهر الحلي ـ لتجريد الاعتقاد للطوسي ص ٨٧ .

(٢) المحصل للرازي ص ٩٢ .

(٣) علم الطبيعة ـ لارسطو ١/٤٠ .

(٤) الاشارات والتنبيهات ـ لابن سينا ـ (المطبعة الخيرية) ١/٢٠ .

قليل وهو الذي يقول فيه « وقال أصحابنا بتجانس الاجسام كلها • وقالوا : **إن اختلافها في الصورة وفي سائر الاحكام انما هو لاختلاف الاعراض القائمة بها »** وهو يدلل على هذا المبدأ بأن الانواع المختلفة في الصورة والاعراض يستحيل بعضها الى بعض ، كما يستحيل الملح الى الماء والماء الى الملح [1] • وهذا هو عين ما يقول به الفلاسفة أصحاب وحدة المـادة • فلا خلاف في الواقع بين المتكلمين والفلاسفة وانما الخلاف العميق هو بين هؤلاء جميعا وبين النظام ، لان هذا الاخير يرى ان الجسم مؤلف من الاعراض ، والاعراض عنده تشمل المادة نفسها ، وتشمل ايضا صفاتها التي تلحق بها كالالوان والطعوم والارابيح، وهذه الاعراض مختلفة في حقيقتها • وبالتالي فالاجسام ليست مشتركة ولا متماثلة في الطبيعة الجسمية • يقول البغدادي : « وأخذ (النظام) عن هشام ابن الحكم أيضا قوله بأن الالوان والطعوم والروائح والاصوات أجسام »[2]•

وعلى هذا فان من يذهب الى امكان الكيمياء ــ بمعنى تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب أو فضة ، كاخوان الصفا [3] ــ انما ينون اعتقادهم على مبدأ وحدة المادة وتماثل الاجسام •

* * *

وفيما يخص الرازي فانا نستطيع ان نقول ــ مع التحفظ ــ انه من اصحاب تماثل الاجسام • ذلك لانه قد قال بهذا التماثل في كثير من كتبه القديمة والمتوسطة وكتابيه الاخيرين : « المعالم في أصول الدين » و « المطالب العالية »•

ومنشأ التحفظ الذي نبديه ههنا ان الفخر لم يسلم بهذه النظرية في ثلاثة مؤلفات احدهما قديم وهو المباحث المشرقية ، والثاني متوسط وهو شرح

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص ٥٤ •

(٢) الفرق بين الفرق ــ للبغدادي ص ١٩ ، وراجع ، الفصل ــ لابن حزم ٥/٦٦ •

(٣) راجع راي اخوان الصفاء في كتاب الدكتور عمر فروخ عن هذه الجماعة ص ٥٥ •

الاشارات ،والثالث متأخر وهو شرح عيون الحكمة . وهذه الكتب من المؤلفات الفلسفية .

ففي المباحث المشرقية وشرح الاشارات يرى اننا لا نعرف حقيقة الجسم ، ذلك لانا اذا قلنا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد الثلاثة كان لدينا ثلاثة أمور : الابعاد الثلاثة ــ وهي لا تصلح أن تكون هي الجسمية ، لأن الابعاد من باب الكم .

وقابلية الابعاد الثلاثة ــ وهي أيضا غير صالحة لأنها من باب النسب والاضافات ، فتكون خارجة عن ماهية الجسم .

والشيء الذي عرض له ان يكون قابلا للابعاد الثلاثة ــ وهذا هو الجسمية حقا ، ولكن حقيقته غير معلومة لنا ، لانا لا نعلم منه الا انه قابل لهذه الابعاد والعلم بقابلية الشيء لامر ما غير العلم بحقيقته . ثم يقول في « المباحث المشرقية » عن هذا القابل للابعاد « فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة ، واذا كان كذلك لم يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الامر مشتركا بين الاجسام كلها ، فانه من المحتمل ان يكون الامر الذي لاجله كان هذا الجسم قابلا للابعاد الثلاثة ــ مخالفا بالنوعية للامر الذي لاجله كان الجسم الآخر قابلا لهذه الابعاد » ، ويضيف ايضا ان الناس ــ عندما اعتقدوا ان الجسمية هي هذه المقادير والابعاد ،وعلموا انه لا اختلاف في طبيعة المقدار حكموا بان الجسمية مشتركة ، فاما الذين يجعلون الجسمية امرا وراء ذلك فلا يمكنهم دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى مشتركا ، بل لا بد من البرهان على ذلك . ونحن الى الآن ما لخصنا البرهان على ذلك »[1] ثم انتقل في « شرح الاشارات » الى القول بأنه لا تمكن البرهنة على اشتراك الاجسام ، فقال : اذا كانت ماهية الجسم غير معلومة لنا « فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ؟ » ثم قال : إنه من غير الممكن أن يكون اشتراك الاجسام في قبول الابعاد الثلاثة مبررا لأن

(١) المباحث المشرقية ٢/٤٧ ــ ٤٨ .

نحكم عليها بالاشتراك في الماهية ، لان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد . وانتهى الى القول : « فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة في الجسمية » [1] .

ثم تابع النقد في شرح عيون الحكمة فقال مخاطبا الفلاسفة : « لم قلتم : ان الاجسام بأسرها متساوية في الجسمية ، وما الدليل على صحة هذه المقدمة ؟ » [2] .

والسبب الذي دعا الرازي الى نقد هذه القاعدة في تلك الكتب الثلاثة هو أن الفلاسفة قد اعتمدوا عليها للتدليل على وجود الهيولى التي تشترك فيها الاجسام . وسنرى ان الفخر ضد القول بالهيولى آخذ بالجوهر الفرد .

هذا وقد كان للرازي ــ ازاء هذه القاعدة ــ في المحصل موقف غير واضح . فقد قال : « مسئلة : الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام . واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه » ثم أتى بهذه الاوجه ثم أعقب كل واحد منها بالنقد ، وذلك على النحو التالي :

الحجة الاولى : الاجسام اذا استوت في الاعراض التبس بعضها ببعض ، مما يدل على تماثلها : ورد على هذه الحجة بان هذه الدلالة لا تصلح الا اذا استقرأنا « جميع » الاجسام ، ووجدناها على هذه الصفة » وأما قبل ذلك فليس الا الرجم بالظن » .

الحجة الثانية : الاجسام تقبل كل الاعراض ، فهي متماثلة . وكان اعتراض الرازي انه لم يصح ان النار قابلة للكثافة الارضية مثلا ، واذا احتجوا بقصة القاء ابراهيم في النار وانقاذه منها بجعلها بردا وسلاما ــ قال ان هذه القصة جزئية لا تنبني عليها قاعدة كلية . بل لو كانت الاجسام مشتركة في قبول الاعراض ، فهذا لا يدل على اتحادها في الماهية ، لان الاتحاد في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات .

---

(١) شرح الاشارات ١/٢١ .

(٢) شرح عيون الحكمة ١٥٨ ــ ب .

الحجة الثالثة : ان المقصود بالجسم هو الحاصل في المكان ، والاجسام كلها متساوية في الحصول في المكان ، وبالتالي هي متساوية في الطبيعة .

وقد انتقد الرازي هذه الحجة بأن الحصول في المكان ليس ذات الجسم ، بل هو حكم من أحكامه والتساوي على اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات ، كما هو الامر في الحجة الثانية [1] .

ولم يأت الفخر بعد هذه الردود بشيء آخر ، فنحن لا ندري أقبل الامر قضية مسلمة لا تحتاج الى دليل بل هي بديهية ، أم رأى فقط انادلة الاشعرية ضعيفة كان عليهم أن يأتوا بأقوى منها ، أم أنه كان في هذا الكتاب يشك في صحة القضية ، ولذا فهو يرد على حجج اثباتها ؟

وأيا ما كان الامر فالرازي فيما عدا هذه الكتب يجعل من هذا المبدأ قاعدة يبني عليها اثبات عدد من القضايا الاعتقادية الكبرى كتنزه الله عن الجسمية وعن المكان ، والدلالة على قدرة الله ، وفناء العالم ، واثبات المعجزات . فهو يقول في آخر كتبه « اعلم نأ هذه المسألة اصل عظيم في تقرير الاصول الاسلامية ذلك لان بهذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الاله الفاعل المختار ، وبه أيضا يمكن اثبات معجزات الانبياء ، وبه أيضا يمكن اثبات الحشر والنشر والقيامة .

أما بيان الاول ــ فتقريره انه اذا ثبت أن **الاجسام متماثلة** في تمام الماهية فحينئذ يكون اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وشكله المعين وحيزه المعين أمرا جائزا لا بد له من مرجح ، وذلك المرجح ان كان موجبا كانت نسبته للكل على السوية ، فامتنع كونه سببا للصكات المختلفة في الاجسام . واذ كان قادرا فهو المطلوب .

وأما بيان الثاني ــ وهو تقرير النبوة فهو أن **الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية** فحينئذ وجب ان يصح على كل منها ما يصح على الآخر وحينئذ يكون الاتيان بالمعجزات وبخوارق العادات أمرا ممكنا .

---

(١) المحصل ص ٩٥ ــ ٩٣ .

وأما بيان الثالث ـ فهو ان **الاجسام اذا كانت متساوية في تمام الماهية** لزم جواز التخرق والتمزق على الافلاك ، وحينئذ يكون كل ما أخبر به الانبياء من احوال القيامة جائزا ممكنا »[1] .

واعتقد ان هذا النص كاف لبيان أهمية هذا المبدأ عند الرازي ، خاصة وانه مقتطف من آخر مؤلفاته . ولكن لا ضير في ان نأتي بنصوص اخرى من كتبه السابقة لتزداد الصورة وضوحا . وسنحاول ان نرتب هذه النصوص بحسب النسق التاريخي بقدر الامكان .

قال في كتابه القديم « عصمة الانبياء » : « غيبة الكوكب تقتضي حركة جسمه ، فيلزم حدوث ذلك الجسم ، فيلزم حدوث كل جسم لان الاجسام كلها متماثلة »[2] .

وفي « الخمسين » وهو كتاب قديم أيضا ـ قال في معرض التدليل على أن الله ليس بجسم « **ان حقيقة الجسم من حيث هو جسم شيء واحد** ، ولو كان الباري سبحانه وتعالى جسما لكان من حيث انه جسم مساويا لسائر الاجسام .. »[3] .

وفي موضع من التفسير الكبير ـ حيث يستدل على وجود الله قال : **الاجسام طبيعة واحدة .. الاجسام متساوية في الطبيعة الجسمية .. الاجسام متساوية** في تمام الماهية »[4] .

وفي « أساس التقديس » ذلك الكتاب المتأخر ـ نزه الله عن الجسمية فقال : « **ان الاجسام كلها متماثلة** في تمام الماهية ، فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الاجسام .. »[5] .

---

(١) المطالب العالية ١٥٥/٢ .

(٢) عصمة الانبياء ص ٢٧ وراجع ايضا ص ٣٠ .

(٣) الخمسين ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ .

(٤) التفسير الكبير ١٤٩/١٢ وراجع أيضا ٢١٤/٤ .

(٥) أساس التقديس ص ٢٣ .

وفي « المعالم في أصول الدين » آخر كتبه الصغار — استعان بقاعدة « الاجسام متماثلة » ليثبت حدوث العالم[1] وخرابه[2] .

* * *

ويسوقنا الحديث عن تماثل الاجسام الى الحديث عن امكان الكيمياء — بالمعنى القديم لهذه الكلمة — والذي يتبادر لنا من كتب ابن الخطيب انه كان في مبتدأ أمره مؤمنا بامكان تحويل العناصر ايمانا قويا . فبالمستطاع عنده قلب المعادن الرخيصة الى ذهب وفضة لأن الاجسام مشتركة في الطبيعة الجسمية[3]، ولان القالب للنحاس فضة ، مثلا ، لم يكن خالقا ومحدثا لجوهر الفضة ، بل هو كالطبيب الذي يعالج المريض ، اذ النحاس من جنس الفضة الا ان فيه مرضا[4] ، وكذلك فالذهب مثلا لا ينفصل عن غيره من المعادن الا بصفرته ورزانته ، وهما عرضان يمكن ان تكتسبهما المعادن الاخرى[5] .

وقد انتقل ابو عبد الله من المرحلة النظرية الى المرحلة العملية ، فمارس الكيمياء « وضيع في ذلك مالا كثيرا ، ولم يحصل على طائل »[6] ، على حد تعبير القفطي وابن العبري .

وتلك النظرة العلمية وهذه الممارسة التجريبية تدلاننا على ان الفخر كان من الرواد الحقيقيين الذين لم يكتفوا بترويد نظريات تنقل وتسطر على الورق وتكون مادة للجدل اللفظي ، بل حاولوا تحقيق النظر بالعمل ما استطاعوا ، وفي حدود وسائلهم القديمة الضعيفة . ولكن يبدو ان تكرار

---

(١) المعالم في أصول الدين ص ٢٣ .

(٢) المعالم في أصول الدين ص ١٣٣ .

(٣) الملخص ١٣٦ — أ .

(٤) المباحث المشرقية ٢/٢١٧ .

(٥) المباحث المشرقية ٢/٢١٧ — ٢١٨ والملخص ١٣٦ — أ

(٦) القفطي ص ١٩١ ، وابن العبري ص ٤١٨ .

المحاولة وتكرار الاخفاق اصابا همة الرازي بالفتور والكلال ، وكان من نتيجة ذلك انه صار يعتقد ان البشر يعجزون عن ايجاد الذهب والفضة ، وان الله قد ضرب من دونهما بابا مسدودا لحكمة معينة ، وهي ان هذين المعدنين لا فائدة منهما الا الثمينة ، وهي لا تتحقق الا بقلة النقد المتداول[1] .

ولا شك ان هذا التحليل صائب من الوجهة الاقتصادية ، وان كان خاطئا من الوجهة الطبيعية .

هذا وللكيمياء القديمة صورة أخرى تتمثل في امكان تغيير كل واحد من العناصر الاربعة الى العنصر الآخر ، فيصير الماء هواء والهواء نارا .. والرازي ـ في المباحث المشرقية حيث يؤمن بصحة الكيمياء ـ يؤيد هذا المبدأ فيقول ان « مادة العناصر الاربعة مشتركة ، فهي قابلة لجميع صورها »[2] . الا انه في شرح الاشارات ـ بعد ان تزعزع ايمانه بالكيمياء ـ يوجه النقد الى ابن سينا الآخذ بذلك المبدأ ، ويقول « ويجب ان يعلم ان الكلام في هذه الامور اقناعي ضعيف جدا »[3] .

والحق ان بعض استدلالات الشيخ الرئيس على مطلوبه ، لم تكن علمية . فمثلا يستدل على تحول الهواء الى ماء بأننا لو وضعنا في الهواء اناء زجاجيا مملوءا بالماء المثلج ، فانا نرى قطرات من الماء تعلق على سطحه الخارجي رغم جفاف هذا السطح في ابتداء التجربة ، وكلما نزيل ما علق من القطرات يتجدد غيرها ، مما يدل على ان الهواء المحيط بالاناء قد تحول الى ماء بالتبريد .

والرازي يرفض هذا الاستدلال ، ويقول انه لو صح ما يذكره ابن سينا لانجمد الهواء الموجود حول قطبي الارض حيث البرودة الشديدة ، وكذلك الهواء الحاصل في الامكنة الباردة الاخرى .

---

(١) التفسير الكبير ١٢١/٢ ـ ١٢٢ واسرار التنزيل ٨٤ ـ ١ .

(٢) المباحث المشرقية ٥٠٩/١ و ٥٢٢ .

(٣) شرح الاشارات للرازي ١٠٧/١ .

وحاول الطوسي ان ينتصر لابن سينا فقدم تبريرا ضعيفا ، وهو أن البرودة اذا وجدت ولم يحصل التحول من الهواء الى المـاء فالسبب في ذلك هو فقدان شرط أو وجود مانع قد لا نعرفهما [١] . وواضح ان الطوسي قد ابقى حجة ابن سينا مجرد دعوى لا دليل عليها .

والواقع ان استدلال ابن سينا غير صحيح ومبني على النظرة السطحية لان الماء الذي يظهر على سطح الاناء انما ينتج عن تكثيف بخار الماء الممتزج بالهواء ، لا عن الهواء نفسه .

* * *

٢ ــ بطلان القول بالهيولى والصورة :

عارض ارسطو كلا من ديمقريطس وليوقبس في مذهبهما القائل بتكون الاجسام من ذرات غير متناهية هي جواهر فردة[٢] ، واعلن ان الجسم مؤلف من هيولى (مادة) وصورة[٣] . وتابعه الفلاسفة المسلمون المشائيون ــ كالفارابي[٤] وابن سينا[٥] ــ وأقروا مذهبه . وعلى النقيض من هؤلاء كان المتكلمون ، بوجه عام ، ينكرون المذهب الارسطي ، ويعتنقون مذهب الجوهر الفرد ، كما سنرى في الفقرة التالية .

* * *

والفخر ــ وان كان له في الجوهر الفرد اختلاف رأي ــ فهو منحـاز

---

(١) شرح الاشارات للطوسي (المطبعة الخيرية) ١/١٠٦ ــ ١٠٨ .

(٢) الكون والفساد ــ لارسطو ص ٩١ و ٩٧ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٢ وما بعدها وعلم الطبيعة ــ لارسطو ايضا ١/٤٢٨ وما بعدها .

(٤) رسالة في اثبات المفارقات ــ للفارابي ص ٥ .

(٥) النجاة ــ لابن سينا ص ٢٠١ ــ ٢٠٥ .

الى صف المتكلمين في رفض الهيولى والصورة[1] • وقد برهن على بطلان مذهب المشائيين بما يلي :

ان الهيولى التي يدعونها اما ان تكون حالة في مكان ، او غير حالة وكلا الاحتمالين باطل ، ويترتب على هذا فساد القول بوجود تلك الهيولى •

أما عدم صحة الاحتمال الاول فلان الهيولى : ان حلت في المكان على سبيل التبعية ــ مع ان الجسم حال في المكان بذاته ــ فقد اصبحت صفة للجسم ، ولكن هذا مخالف لقولهم ان الجسم حال في الهيولى • وان حلت فيه على سبيل الاستقلال فعندئذ تبرز ثلاثة اعتراضات :

١ ــ اذا حل الجسم فيها ، وحلت هي في المكان ، لزم اجتماع المثلين •

٢ ــ الجسم والهيولى ليس احدهما اولى بالحالية ، والآخر اولى بالمحلية من العكس •

٣ ــ اذا احتاجت الهيولى الى المحل فمحلها يفتقر بدوره الى محل ، وهذا المحل الى محل آخر ، الامر الذي يؤدي الى التسلسل •

أما نقض الاحتمال الثاني فهو ان الهيولى اذا لم يكن لها مكان استحال ان يكون الجسم حالا فيها ، لان الجسمية لا تستغني في ذاتها عن الجهة ، فلا يمكن أن تحل في شيء لا صلة له بالجهة[2] •

---

(١) المباحث المشرقية ٤٢/٢ وما بعدها ، والملخص ١١٤ ــ أ و ب وشرح الاشارات والتنبيهات ١٩/١ ، والمحصل ص ٨٣ ، وشرح عيون الحكمة ٩٧ ــ ب و ٢٣٧ ــ ب ، والمطالب العالية ١٥٨/٢ . وان ورد في كتاب « عصمة الانبياء » نص عرضي ــ لو اخذ دون الاطلاع على كتب الرازي الاخرى ــ لظن انه يسلم بالهيولى . وهذا هو النص : « السؤال السابع ــ كيف عرف (ابراهيم) انه (الله) فطر السموات والارض فانه بقي ههنا احتمال آخر ، وهو ان الجسم وان كان محدثا فان هيولاه قديمة . .

وجوابه : لما عرف حدوث الجسم عرف لا محالة حدوث هيولاه ، لان هيولاه لو كانت قديمة ، لكانت في الازل قابلة للصورة . . . لكن القبول لما كان ممتنعا في الازل ، فكانت القابلية كذلك ، فكان الكل كذلك » (ص ٢٨) .

(٢) المباحث المشرقية ٤٨/٢ ، وشرح الاشارات ١٩/١ .

٣ ـ الجوهر الفرد :

مذهب الجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ مذهب قديم ، ويعتبر معظم الباحثين ان أول من قال به هم أصحاب الفلسفة الجاينية الهندية [١] التي أسسها فاردامانا [٢] ، وتابعها في مذهبها بعض المدارس الهندية الاخرى [٣].

وأول من قال بالمذهب الذري من اليونان فيلسوفان يذكران سوية هما ديمقريطس[٤] وليوقبس[٥] ويقوم مذهبهما على أن« الكون نشأ من كتلة لا نهاية لها ، وهذه الكتلة تحتوي على جراثيم او بذور جميع الاكوان . وهذه البذور هي عدد لا نهاية له من الاجسام الصغيرة التي لا تقبل الانقسام ، وهي قديمة أبدية لا تفنى ، ولكل منها شكلها الخاص ، وهي تختلف فيما بينها باعتبار الحجم أو المقدار . واذا اتحدت بعض هذه الذرات في الشكل أو المقدار اختلفت من جهة الوضع أو المكان ، ولا بد من وجود فضاء تتحرك فيه الذرات ومتى تحركت ادى ذلك الى اصطدامها ، فتهبط الذرات الثقيلة نحو مركز الكون ، وهو الارض ، وأما الذرات الخفيفة فتصعد وتكون الفلك الاول »[٦] وقد انتقد أرسطو هذه النظرية[٧] لأنها ، في جوهرها ، تستند الى وجود خلاء

---

(١) الفلسفة الشرقية للدكتور محمد غلاب ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٥٠ ص ١١٧ و ١٧٦ ومذهب الذرة عند المسلمين للدكتور بنسيس ـ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ص ١٠٠ حاشية .

(٢) المتوفى سنة ٥٢٨ او ٤٨٠ قبل الميلاد .

(٣) مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٠٠ وما بعدها .

(٤) المتوفى سنة ٣٦١ قبل الميلاد .

(٥) الكون والفساد لارسطو ص ٩١ . وتاريخ الفلسفة الغربية ـ برتراند رسل ١١٤/١ وتاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ص ٣٨ ـ ٣٩ والمدخل الى الفلسفة ـ ازفلدكولبة ص ١٦٣ والفلسفة الاغريقية ـ الدكتور محمد غلاب ١٠٧/١ وما بعدها .

(٦) جمال الدين الافغاني ـ حياته وفلسفته ـ للدكتور محمود قاسم ص ١١٧ .

(٧) في السماء والآثار العلوية ـ ارسطو (السماء) ص ٢٢٨ وما بعدها والكون والفساد ص ٩٥ وما بعدها .

بين الذرات لتصح الحركة وتكون الكثرة[1] ، في الوقت الـذي ينكر فيه أرسطو الخلاء ولا يرى له ضرورة لان الاجسام يحل بعضها محل بعض دون فرض الخلاء ، كما يدفع الماء بعضه بعضا ، حين يلقى فيه بحجر[2] . غير ان الايبقوريين لم يلتفتوا الى نقد ارسطو فأخذوا بمذهب ديمقريطس في جملته وتفصيله[3] .

وكان أول من أخذ بنظرية الذرة من المسلمين : شيخ الاعتزال ابو الهذيل العـلاف[4] ، ثم اعتنقها من بعـده جمهور المتكلمين : معتـزلة وأشعرية وماتريدية[5] ، وخصصوا لبحث الجوهر الفرد مكانا هاما في مؤلفاتهم[6] ، واصبح من المألوف ان نرى الكتب الكلامية تعالج مسألة الجوهر ، كجزء لا يتجزأ من مسائل أصول الدين الرئيسية ، تماما كمسائل وجود الله وصفاته وأفعال الانسان . وسبب هذا الاهتمام يعود الى أنهم أرادوا ان يبرهنوا باثبات الجزء على ثلاث مسائل هامة :

الاولى ــ مسألة وجود الله . او بالاحرى مسألة حدوث العالم التي تعد مقدمة للبرهنة على وجود الله . ذلك لان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ص ٣٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٣ والفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ٤٧/٢ .

(٣) جمال الدين الافغاني .. للدكتور محمود قاسم ص ١٢٥ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ص ٢١٧ .

(٤) محاضرات في الفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هريدي ص ٧١ و ٧٤

(٥) راجع المصدر السابق ص ٧٨ واصول الدين ص ٣٦ والفرق بين الفرق للبغدادي ٣١٦ والفصل لابن حزم ٦٩/٥ والشامل لامام الحرمين ٣٨/١ والتمهيد لابي المعين النسفي ٢ ــ أ وابكار الافكار للآمدي ٧ ــ ب ، ومذهب الذرة عند المسلمين لبينس ص ٢ .

(٦) الف الرازي في « الجوهر الفرد » كتابا خاصا ، لكنه مفقود .

لا تتجزأ فهو محدود والمحدود ممكن والممكن لا بد له من واجب يؤثر في ايجاده [1] .

الثانية — علم الله وقدرته . فلو لم تكن الاجسام مؤلفة من اجزاء تتناهى لم يكن الله محيطا بعلم كل الاشياء ، ولا كانت قدرته شاملة لكل الاشياء [2].

الثالثة — المعاد الجسماني ، وهذه المسألة مبنية على المسألة السابقة ، وذلك لانه اذا ثبت ان الله قادر على كل الاجزاء عالم بها جميعا ، وان الجسم الانساني مؤلف من جواهر فردة — أمكن القول بأن الله يعيد الجسم الانساني يوم الحشر على ما كان عليه في الدنيا ، اذ هو عالم بأمكنة اجزاء الجسم بعد هذا الموت قادر على جمعها .

وقد رفض نظرية الجوهر الفرد فلاسفة الاسلام [3] وبعض المتكلمين كهشام بن الحكم [4] والنظام [5] وابن حزم [6] وابن تيمية [7] وتلميذه ابن القيم [8] .

---

(١) محاضرات في الفلسفة الاسلامية ص ٧٠ .

(٢) راجع الفرق بين الفرق ص ١٢٣ و ٣١٦ .

(٣) قال ابن سينا : « ان الجسم جوهر واحد متصل ، وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزا » (الشفاء — الالهيات ٦١/١) وانتقد ابن رشد اعتماد الاشعرية في حدوث العالم على القول بالجوهر الفرد ، لان في وجود الجوهر الفرد شكا كبيرا (مناهج الادلة ص ١٣٧ — ١٣٨) ، وقد رفض الطوسي ايضا متابعة جمهور المتكلمين ومال الى راي ابن سينا (تجريد الاعتقاد ص ٧٢) .

(٤) مقالات الاسلاميين للاشعري ١٢٤/١ ص ١١٣ والشامل لامام الحرمين ٣٨/١ .

(٥) الفصل لابن حزم ٩٢/٥ والفرق بين الفرق للبغدادي .

(٦) الفصل ٦٩/٥ و ٩٢ .

(٧) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٧٠ .

(٨) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص ١١٥ .

وذهب الرازي في المحصل [1] والمباحث المشرقية [2] الى أن الاقوال في تركيب الجسم على أربعة :

أولها — ان الجسم مركب من أجزاء متناهية بالفعل لا تقبل القسمة وهو قول جمهور المتكلمين •

وثانيها — انه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل ، وهو قول النظام من المعتزلة •

وثالثها — أنه غير مركب ولكنه قابل لانقسامات غير متناهية ، وهو قول مردود [3] •

ورابعها — أنه غير مركب ، ولكنه لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا للتقسيم ، وهو قول جمهور الفلاسفة •

والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة يرى « ان الرازي هو أول من أقحم اسم النظام في هذا القول بشكل صريح •• و •• ان المصادر الاولى ، وهي للمتقدمين (يقصد : الخياط والاشعري وابن حزم) لا تنسب للنظام القول بوجود اجزاء بالفعل لا نهاية لها •• وكل ما نقوله عن النظام : أنه أنكر الجزء الذي لا يتجزأ ، وأنه في ذلك وافق الفلاسفة •• وان المصادر المتأخرة هي التي اقحمت اسم النظام وفرضت عليه مذهبا ، ثم انتقلت هذه الرواية على صورة ثابتة مدة تزيد على أربعة قرون من عهد فخر الدين الرازي الى عهد صدر الدين الشيرازي • والمباحث أميل الى توثيق المصادر الاولى والاعتماد عليها »[4] •

---

(١) المحصل ص ٨١ •

(٢) المباحث المشرقية ٢/٨ •

(٣) هذا القول المردود هو قول الشهرستاني في كتابه « المناهج والبيانات » (انظر : نقد المحصل للطوسي ص ٨١) •

(٤) ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، للدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ص ١٢٣ — ١٢٥ ويمثل هذا الرأي قال زهدي جار الله في كتابه عن « المعتزلة » : « ان النظام لم يقل ان كل جزء يمكن ان ينقسم بالفعل ←

ومعنى هذا ان الدكتور ابا ريدة لا يوثق الرازي في مقالته تلك وان نقله لمذهب النظام جاء محرفا . غير أني أميل الى أن نقل الفخر أقرب الى الصحة لسببين :

الاول : قال الدكتور ابو ريدة : ان الرازي — في تقسيمه للمذاهب في الجسم — يأخذ بعبارات ابن سينا ، وان عبارة ابن سينا لا تدل تماما على وجود من يقول بهذا المذهب (أي : كون الاجسام مؤلفة من أجزاء لا تتناهى بالفعل) . قال الدكتور ابو ريدة : « وفرض (أي : الرازي) على النظام مذهبا لا تحتمله عبارة ابن سينا ، لأنه (أي : ابن سينا) لم يقل : صاحب هذا الرأي قال بوجود أجزاء غير متناهية ، بل قال : ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف »[1] . ولقد رجعت الى ابن سينا فوجدته حقا يقول في الاشارات والتنبيهات هذه العبارة[2] . الا أن هذا لا يدل على ان ابن سينا غير متأكد من ان لهذا المذهب أصحابا ، ذلك لاني وجدته يقول في « النجاة » : « .. وقائل يقول : ان الاجسام الطبيعية لها اجزاء غير متناهية ، وكلها موجودة بالفعل »[3] . بل اني رأيت ابن سينا في « المباحثات » يكاد يصرح باسم النظام فهو يقول : « ثم تشعبوا (أي : **القائلون بالجزء**) فمنهم من قال : ان هذه الاجزاء متناهية محتجا بأنه لو كانت غير متناهية لكان في الخردلة ما يغشى وجه السماء .. **ومنهم من قال ، ان هذه الاجزاء غير متناهية محتجا بان الاجسام قبولها التفريق والانقسام لا يقف ، وذلك لاجزاء فيها غير متناهية ،**

الى ما لا نهاية ، بل قال — حسبما يروي الخياط — انه ما من جزء الا ويمكن ان يقسمه الوهم الى قسمين » (ص ١٢٢) . والدكتور بينس يجد من المستحيل معرفة رأي النظام على حقيقته بالاستناد الى المعلومات التي نقلها مؤرخو المذاهب عن النظام (مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٢ — ١٣ هامش) .

(١) ابراهيم النظام ص ١٢٣ .

(٢) الاشارات والتنبيهات ١٣٥/٢ (طبع دار المعارف) .

(٣) النجاة ص ١٠٢ .

فيولد القول بالطفرة »[1] ونحن نعلم ان النظام هو الذي قال بالطفرة وتميز بها .

الثاني : ان تعبير المتقدمين بأنه « أنكر الجزء الذي لا يتجزأ ، وأنه في ذلك وافق الفلاسفة » لا يدل أيضا على ما يرمي اليه الدكتور أبو ريدة ، اذ هو حين يقول : بأن الجسم منقسم الى أجزاء لا نهاية لهـا بالفعل ، فقد أنكر الجزء الذي لا يتجزأ ، وتابع الفلاسفة في هذا الانكار ، لا أنه ليس له رأي آخر . ويدل على ما قلته أن البغدادي[2] ــ بالرغم من انه في « الفرق بين الفرق » يقول أولا « فأخذ عن هشام ابن الحكم » وعن ملحدة الفلاسفة قوله بابطال الجزء الذي لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة »[3] فانه يقول بعد ذلك « الفضيحة العاشرة من فضائحه (أي النظام) قوله بانقسام كل جزء لا الى النهاية »[4] ، فهذا النص وان لم يكن صريحا تماما في ان النظام قائل بما نسبه اليه الرازي ــ الا انه شعر بتصديق تلك النسبة ، لأن تعبير البغدادي « بانقسام » لا « بامكان الانقسام ، أو بجواز الانقسام » يجعلنا نفهم ان البغدادي يقول بما قاله الرازي . بل اني وجدت البغدادي نفسه يكاد يقطع بأن النظام هو صاحب ذلك القول ، ذلك لأني وجــدته يقول في « أصول الدين » : « فاما اثبات الجوهر جزءا لا يتجزأ فعليه جمهور المسلمين غير النظام ، فانه زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد ، وبه قال أكثر الفلاسفة ، ولو كان كما قالوه لم يكن الجبل أعظم من الخردلة اذا لم يكن لأجزاء كل واحد منهما نهاية لأن ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد على ما لا نهـاية له في الوجود »[5] ، فعبارة « في الوجود » لم تكن أكثر من تغيير لفظي لكلمة

---

(١) المباحثات ص ١٧١ (والكتاب بكامله مطبوع ضمن كتاب « ارسطو عند العرب » للدكتور عبد الرحمن بدوي) .

(٢) المتوفى سنة ٤٢٩ هـ .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٣ .

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٢٣ .

(٥) أصول الدين ــ للبغدادي ص ٣٦ .

« بالفعل » . وحتى لو لم تكن عبارتا البغدادي وابن سينا دانتين على ما يقوله الرازي ، فليس لنا أن نقطع بأن الفخر « هو اول من أقحم اسم النظام في هذا القول بشكل صريح » ، اذ من الجائز أن يكون قد نقل هذا القول عن غيره ـ بهذه الصراحة ـ وان لم يصلنا المصدر الذي اعتمد عليه ، ومما يرجح هذا ان الرازي قال عن هذا المذهب في كتاب « الاربعين » : « وهذا هو القول المنسوب الى النظام »[1] .

* * *

وفيما يتعلق برأي الرازي بالنسبة للجوهر الفرد يقول ابن تيمية ـ المنكر للجوهر الفرد ، كما سبق ـ ان الجويني[2] وأبا الحسن البصري والرازي قد حاروا في هذه المسألة « فتوقفوا فيها تارة ، وان كانوا يجزمون بها اخرى »[3] ويقول التفتازاني : ان الادلة في اثبات الجوهر ونفيه قد تعارضت « ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسألة الى التوقف »[4] .

والواقع ان الفخر كان له حيال الجوهر الفرد ثلاثة مواقف مختلفة ، الا أننا مع ذلك نستطيع أن نقول انه من أصحاب الجوهر الفرد لأنه قد قال به في أقدم كتبه وأوسطها ، وآخرها . وفيما يلي بيان لتلك المواقف المتباينة :

الموقف الاول : انكار الجوهر الفرد . وهذا الرأي نجده ظاهرا واضحا في « المباحث المشرقية » الذي يعد من أقدم كتبه ، فلا تكاد تمر مناسبة في هذا الكتاب الا ويبطل القول بالجزء الذي لا يتجزأ[5] . وعقد من أجل هذا

---

(١) الاربعين في اصول الدين ـ للرازي ص ٢٥٣ .

(٢) إمام الحرمين الجويني في : الشامل (٢/٢٨٦) والارشاد (ص ١٦٨) من القائلين بالجوهر الفرد .

(٣) موافقة صحيح المنقول . . لابن تيمية ١/٩١ .

(٤) شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية ص ٤٧ .

(٥) المباحث المشرقية ١/٤١٨ و ١/٤٨٥ و ٢/١١٩ .

فصلين خاصين[1] . والمفهوم من كلامه في « شــرح الاشارات » أنه أيضا يرفض الجوهر الفرد فهو يقول : « وأما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بأن قالوا : لا شك في وجود الحركة ، ولا شك أن الماضي والمستقبل منها معدومان ، فلا بد وأن يوجد في الحال شيء .. » ويستمر في عرض هــذه الحجة الى أن يقول « واعلم ان الجواب على هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا ، واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة »[2] . وأظنه يقصد بهذه الكتب المطولة كتاب « المباحث المشرقية » .

ونحن لا نستطيع أن نقول ان ما ورد في هذين الكتابين هو رأي الرازي على الحقيقة ، لأن الاول منهما مبكر جدا وممثل لمرحلة كان الرازي فيهــا متأثرا بالفلسفة الارسطية الى حد بعيده والثاني ــ وان عارض فيه ابن سينا ــ الا انه لم يتخلص فيه من كل الرواسب المشائية .

الموقف الثاني : توقف الرازي في هذه المسألة في كتابين ألفهما بعــد المباحث المشرقية وهما « الملخص » و « نهاية العقول » وسبب هذا التوقف هو أنه وجد أدلة كل من المثبتين والنافين لا تخلو من القوة ، ولم تكن لديه القدرة على ترجيح طائفة منها على الطائفة الاخرى[3] ، وكان يقول : انه ليس أول من توقف في هذه المعضلة بل سبقه اليها امام الحرمين وأبو الحسين البصري[4] .

وهذا الرأي أيضا ليس من اليسير أن نقف عنــده ونقول انه هو رأي

---

(١) المباحث المشرقية : فصل « في الادلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ » (١١/٢) وفصل « في حكاية شبه مثبتي الجزء الذي لا يتجزأ والجواب عنها » (٢٥/٢ وما بعدها) .

(٢) شرح الاشارات والتنبيهات ٦/١ ــ ٧ .

(٣) الملخص ١١٣ ــ ب ونهاية العقول ١٤٤/٢ ــ أ .

(٤) نهاية العقول . نفس الموضع . ويقول الشيرازي في الاسفار الاربعة ان توقف الجويني والبصري والرازي ناشيء عن تأثرهم بادلة الفلاسفة (مذهب الذرة عند المسلمين ــ بينس ــ ص ٩٢ حاشية) .

الفخر ــ خلافاً لما فعل التفتازاني ــ ، ذلك لأن هذين الكتابين يصوران ــ في الواقع ــ مرحلة الانقلاب على الفلسفة وعلى كثير من آرائه في المباحث المشرقية ، تمهيداً لعودته الى علم الكلام .

الموقف الثالث: اثبات الجوهر الفرد ، وهو الذي اعتنقه في كتاب من أقدم كتبه وهو « الاشارة »[1] ــ ذلك الكتاب الذي أراه أقدم من المباحث المشرقية ــ واعتنقه أيضا في كتبه المتوسطة والمتأخرة كالاربعين والمحصل والتفسير الكبير والمعالم في أصول الدين[2] ، وهو الذي دافع عنه في مؤلفه الاخير « المطالب العالية »[3] . واذا كان الرازي يرى هذا الرأي في سابق كتبه وأوسطها ولاحقها فانه يحق لنا أن نقول انه من أصحاب الجوهر الفرد ، اذ ان مرحلتي الانكار والتوقف لم تكونا الا في أواسط كتبه .

* * *

على ان الرازي ــ حين أثبت الجوهر الفرد ــ لم يأت بحجج جديدة ، بل كرر ما قاله السابقون ، وخاصة تلك الحجج التي تعود الى زينون الايليائي[4] ، والتي استخدمها المتكلمون بعد ذلك لاثبات نظريتهم التي تقوم على أساس انكار الكم المتصل ، أي أنهم يقولون ان الزمان والمكان والحركة يتألف كل واحد منها من أجزاء منفصلة ، فهي اذن من الكم المنفصل لا من الكم المتصل ، ولذا نرى أن قولهم هذا يؤدي الى انكار الهندسة لأن موضوعها هو الكم المتصل لا المنفصل . ولقد رد زينون على الفيثاغوريين الذين كانوا يرون أن العالم مؤلف من وحدات منفصلة وأورد عليهم حججا منها ــ وهي الشهيرة ــ أن هذه الوحدات يجب أن تكون لا متناهية ،

---

(١) الاشارة ٦٢ ــ ب .

(٢) الاربعين ص ٢٥٣ وما بعدها ، والمحصل ص ٨١ ــ ٨٢ والتفسير الكبير ٩/١٧ والمعالم في أصول الدين ص ١٩ .

(٣) المطالب العالية ٨٥/٢ وما بعدها .

(٤) المتوفى سنة ٤٣٠ قبل الميلاد .

لأنا اذا افترضنا تأليف العام من آحاد ، فهـذه الآحاد مفصولة عن بعضها بأوساط ، والا اختلط بعضها ببعض ، وهذه الاوساط يجب أن تكون مفصولة بأوساط اخرى • وهكذا الى ما لا نهاية • وعندئذ قال : ان أشيل (وهو العداء السريع) لا يمكن أن يسبق السلحفاة اذا كانت متقدمة عليه بمسافة قصيرة ، لأنه كلمـا قطع مسافة تكون هي قد قطعت مسافة اخرى أيضا ، وبما ان أجزاء المسافة غير متناهية وكذلك أجزاء الحركة ، فلن يدركها لأن ما بينه وبينها لا يتناهى[1] •

وعرض برجسـون هذه الحجة الزينونية ودعاها « مغالطة » لأنها تسوي بين المكان والحركة فتجعل كلا منها مؤلفا من أجزاء غير متناهية مع ان كل خطوة من خطوات أشيل هي في حد ذاتهـا فعل بسيط غير قابل للقسمة ، فلا بد لأشيل من أن يسبق السلحفاة بعد عـدد معين من تلك الافعـال • « فعندما يتبع أشيل السلحفاة فمن الواجب أن تعالج كل خطوة من خطواته على أنها شيء غير قابل للانقسام ، وكذلك الامر بالنسبة الى كل خطوة من خطوات السلحفاة • وبعد عدد من الخطوات سيخطو أشيل فوق السلحفاة • وليس هناك ما هو أكثر يسرا من ذلك • لكن حيلة زينون تنحصر في اعادة تركيب حركة أشيل بناء على قانون اختاره بطريقة تعسفية • فان أشيل في رأي زينون سيصل بقفزة أولى الى النقطة التي كانت فيها السلحفاة ، ثم بقفزة ثانية الى النقطة التي انتقلت اليهـا بينما كان يقوم بقفزته الاولى • وهكذا دواليك • وفي هذه الحال سيجد أشيل في الواقع قفزة جديدة يجب القيام بها كل مرة • لكن من البديهي أن أشيل يسلك مسلكا مختلفا عن ذلك للحاق بالسلحفاة »[2] ومنشأ خطأ زينون يعود الى انه وحـد بين المكان

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠ ـ ٣٣ والدكتور محمد غلاب : الفلسـفة الاغريقية ١/٩١ ـ ٩٣ •

(٢) التطور الخالق ـ برجسون ـ ترجمة الدكتور محمود قاسم ص ٣٥١•

الذي يقبل القسمة والحركة التي لا تقبل القسمة[1] .

* * *

وفيما يلي نعرض الحجج التي استخدمها الرازي في اثبات الجوهر الفرد[2] :

الحجة الاولى : ان « الزمان والحركة والمسافة أمور ثلاثة متطابقة ، فان ثبت في واحد منها كونه مركبا من أمور غير قابلة للقسمة ، ثبت في الثلاثة كونها كذلك »[3] . اما تركب الحركة من الامور غير القابلة للقسمة فلأنه من الضروري أن يحصل في الحال شيء من الحركة وإلا لم يحصل ماض ولا مستقبل ، اذ الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر ، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ؛ ولم يحصل بعد ، أما ما يمتنع حضوره فلا يصير ماضيا ولا مستقبلا . فلو لم يحصل من الحركة شيء في الحال لامتنع وجود الحركات الماضية والمستقبلة ، فينتج عن هذا نفي الحركة ، وهو خلاف الواقع . فالحركة اذن موجودة ، وما يحصل منها في الحال غير منقسم ، والا لم يكن كل الحاضر حاضرا اذا جاء أحد جزئيه قبل الآخر . ثم اذا انقضى هذا الجزء غير المنقسم حصل جزء ثان غير منقسم أيضا .. ثم ثالث ورابع .. فتكون الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل التجزئة .

وأما تركيب الزمان من الآنات غير المنقسمة ، فلأن الآن الحاضر هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، وما هذا شأنه فلا يقبل القسمة ، والا لم يكن

---

(١) راجع : التطور الخالق ص ٣٤٨ وما بعدها . والنص الذي اختاره الدكتور زكريا ابراهيم من كتاب برجسون « رسالة في معطيات الشعور المباشرة » وذلك ضمن كتابه عن « برجسون » ـ دار المعارف بمصر ـ ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨ .

(٢) انظر مجموع هذه الحجج في : الاربعين ص ٢٥٣ وما بعدها ، والمحصل ص ٨١ ـ ٨٢ .

(٣) المطالب العالية ٢/٨٤ .

حاضرا وهو اذا عدم فانه يعدم دفعة واحدة ، وهكذا الحال في الآن الثاني والآن الثالث وكل الآنات المتوالية . فشأن الزمان اذن كشأن الحركة ، اذ هو مقسم الى أمور متتالية لا تقبل التجزؤ . واذا صح ان الحـركة والزمان متجزئان الى أجزاء لا تنقسم ، كان المقدار من الجسم الذي يتحرك بالحركة التي لا تتجزأ في الآن الذي لا يتجزأ ، غير منقسم أيضا ، اذ لو انقسم لوجد نصفه في نصف الحركة ونصف الآن ، فيكون نصف الحركة ونصف الآن سابقين على نصفيهما الآخرين ، فتكون الحركة والآن منقسمين ، ولكن قد بان أنهما غير منقسمين ، فلا بد اذن من وجود جزء من المقدار غير منقسم، وهو الجوهر الفرد[1] .

الحجة الثانية : النقطة شيء موجود ، لأنها نهاية الخط ، ونهاية الخط موجودة غير متجزئة . وكذلك اذا افترضنا خطين أحدهما قائم والآخـر مستو ، فاذا حركنا القائم على المستوى ، فان نقطة واحدة من القائم هي التي تمس كـل الخط المستوي ، والنقطة لا تمس الا نقطة . واذا تحقق وجود النقطة تحقق وجود الجوهر الفرد[2] .

الحجة الثالثة : اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ، فموضع المماسة شيء غير قابل للقسمة ، والا كانت الدائرة مستقيمة أو مربعة ، أو مضلعة ، فاذا تدحرجت الكرة حتى تكون خط من تدحرجهـا ، كان ذلك الخط مركبـا من مواضع تلك المماسات ، وبما أن تلك المواضع نقط غير منقسمة فقد حصل الخط من النقط المتلاصقة غير المقسمة[3] ، وكانت أجزاء سطح الكرة التي رسمت هذه النقط أيضا غير منقسمة .

وهذه الحجة ، في الحقيقة ، أحد وجوه الحجة السابقة ، ولكن لهـا وضعا خاصا ، كما سنرى .

---

(١) المعالم في أصول الدين ص ١٩ ــ ٢٠ .

(٢) المطالب العالية ٢/٩٥ ــ ٩٦ .

(٣) المطالب العالية ص ٢/٩٢ .

الحجة الرابعة : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكان مركبا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل • ولكن « لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من أوله الى آخره بالحركة الا بعد الوصول الى نصفه ، ولامتنع الوصول الى نصفه الا بعد الوصول الى ربعه ، فاذا كانت المفاصل غيرمتناهية ، وجب أن لا يصل المتحرك الى آخر المسافة الا في زمان غير متناه ، وفساد اللازم فساد الملزوم »[1] •

ولتمام هذه الحجة يتعرض الفخر « للطفرة » التي قال بها النظام ، ويأتي بثلاث حجج على ابطالها :

الاولى : ان تحرك الشيء من مكان الى مكان من غير أن يمر بما بينهما ، مع ان ما بينهما موجود بالفعل أمر لا تقبله البديهة •

الثانية : اذا سلمنا بالطفرة — نظريا — فهي — واقعا — مستحيلة والدليل على هذا أنا اذا لطخنا احدى أصابعنا بالمداد الاسود ، ثم أمررناها على ورقة بيضاء ، حدث خط أسود ، وهذا يقتضي أن الاصبع المصبوغة المتحركة قد مست جميع أجزاء المماسة • بسبب حصول المماسة ، ولم يحصل في المتوسطات بسبب الطفرة ، ولكن أجزاء الخط — سواء التي مرت بها الاصبع والتي طفرت عنها — قد اختلط بعضها ببعض بحيث لم يعد الحس يميز بين المحسوس والمطفور عنه ، ولذا نرى الكل أسود • بيد أن القول بالطفرة يفضي الى ان الاجزاء الممسوسة متناهية والاجزاء التي تجاوزتها الاصبع بالطفرة غير متناهية ، ولا شك ان المتناهي قليل اذا قورن باللامتناهي، ومعنى هذا أنا لا نرى السواد أو نراه قليلا جدا ، الا أن هذه النتيجة خلاف الواقع لأنا نرى الخط كله أسود فالطفرة اذن باطلة •

الثالثة : هب ان المتحرك طفر على بعض أجزاء المسافة ، لكن لا شك انه تحرك على بعضها ، فذلك البعض يجب ان يكون متناهيا ، وذلك البعض

---

(١) المحصل ص ٨٢ •

جسم ؛ فقد وجد جسم متناهي الاجزاء وهو المطلوب » [1] .

* * *

وللفلاسفة اعتراضات كثيرة يوردونها على ابطال الجزء الذي لا يتجزأ . وليس في الوسع سردها جميعا وسرد ردود الرازي عليها ، غير انا سنتتقي اعتراضين اثنين نعرضهما ثم نتبعهما بدراسة الرازي لهما وموقفه منها . وقد اخترت هذين الاعتراضين دون غيرهما لان الفخر يقول عن أولهما : ان المتكلمين لم يأتوا في دفعه بكلام يصلح ان يلتفت اليه العاقل ، ولانه صرح في الثاني بابطال علم الهندسة بأكمله لانه يتعارض مع القول بالجوهر الفرد .

الاعتراض الاول : قال نفاة الجوهر الفرد : لو فرضنا صفحة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزأ ، ثم أشرقت الشمس على أحد وجهيها ، كان الوجه الثاني غير مشرق ، ومعلوم ان الوجه المشرق المضيء مغاير لما هو مظلم ، وذلك يوجب الانقسام .

وكان رد أبي عبد الله أنا لو حللنا ما قدموه في هذا الكلام لوجدناه يؤدي الى عكس ما يرمون اليه . ذلك لان الجسم اذا لاقى بأحد طرفيه شيئا وبالطرف الثاني شيئا آخر ، فهاتان الملاقاتان متغايرتان بالفعل ، فمحلاهما — اذن — متغايران بالفعل أيضا ، وهذا ينطوي على ان ذلك الجسم متقسم بالفعل ، واذا كان الجسم — كما يقول الفلاسفة — قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، كان كل واحد من تلك الاقسام غير المتناهية له ملاقاتان متغايرتان ايضا ، ومعنى هذا ان اجزاء الجسم موجودة بالفعل أيضا ، ولكن الفلاسفة لا يقولون بهذه النتيجة التي يفضي اليها مذهبهم ، فكان الاجدر بهم الا يذكروا هذا الاعتراض .

ولا يستطيع الذين يقولون ان الجسم مؤلف من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ان يتمسكوا باعتراض الفلاسفة أيضا ، لانه يؤول — كما آل عند الفلاسفة —

---

(١) المطالب العالية ٢/١٠٢ — ١٠٣ .

الى عكس ما يريدونه • ذلك لأن مذهبهم ان الجسم مؤلف من « آحاد » لا نهاية لها • فاذا طبقنا اعتراض الفلاسفة على هذا المذهب انتفى وجود الآحاد • لان اي شيء فرض واحدا فان ما يلقاه يمينه غير ما يلقاه شماله ، فهو منقسم لا واحد • واذا **كانت الكثرة مجموع الآحاد** ، فقد انتفت الكثرة لانتفاء الآحاد التي تؤلفها [1] • فلم يعد الجسم مؤلفا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل •

ويجيب على اصل الاعتراض على نحو آخر فيقول ، لم لا تكون « المماسة والملاقاة من باب النسب والاضافات ؟ والامور النسبية والاضافية لا وجود لها البتة في الاعيان بل في الاذهان •• » [2] ، بل لماذا لا تكون وجوه الجزء اعراضا ، فالتعدد انما وقع في الاعراض لا في الذات ، خاصة وان السطوح والخطوط والنقط أعراض عند الفلاسفة ؟ [3] •

والحق ان نقاش الرازي هنا نقاش جيد ، ولا يعيبه الا انه جعل الكثرة (كل كثرة) مجموع الآحاد ، مع ان اللامتناهي — على حد تعبير الفخر نفسه في بعض كتبه [4] — لا يصح أن يقال عنه : انه مجموع كذا ، اذ لفظ « المجموع » يدل على المتناهي •

الاعتراض الثاني : قد مر فيما سبق ان احدى حجج الرازي على اثبات الجوهر الفرد مستندة الى القول بوجود الكرة الحقيقية المرتكزة على سطح حقيقي • وهذه الحجة قد اوردها في بعض كتبه كالاربعين والمحصل دون ارتياب في قوتها • غير انه ، عندما وجد الفلاسفة يستدلون باثبات الكرة الحقيقية على نفي الجوهر الفرد ، اعلن في المطالب العالية عن انكاره للكرة الدائرة ، ثم تجاوز هذا الى انكار « الهندسة » كلها ، وهذا ما فعله في المطالب

---

(١) المطالب العالية ٢/١١٢ — ١١٤ •

(٢) المطالب العالية ٢/١١٤ .

(٣) المطالب العالية ٢/١١٥ .

(٤) الاربعين ص ١٤٣ .

العالية ، اذ قال : « واعلم ان علم الهندسة من أوله الى آخره يبطل القول بالجوهر الفرد ، والذي شرحناه في هذا الموضع فهو قليل من كثير • فمن أثبت الجوهر الفرد وجب عليه الطعن في علوم الهندسة »[1] •

قال هذا بعد ان عرض حججهم على ابطال الجزء الذي لا يتجزأ بناء على المثلثات والمربعات[2] وقسمة الزوايا[3] وقسمة الخطوط[4] •

ان ابطال الرازي لعلم الهندسة كله من اجل اثبات الجوهر الفرد ، امر يستحق التأمل والاستغراب ، وهو الذي يقول في التفسير الكبير : « الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى أداء الواجب الا به فهو واجب ، فيلزم من هذا ان تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل احد • الا ان الفقهاء قالوا : ان تعلمها غير واجب ، بل ربما قالوا : ان تعلمها مكروه أو محرم•ولا أدري ما عذرهم في هذا »[5]• ونحن لا ندري أيضا كيف يجعل من الشيء الواحد حقا واجبا تعلمه ، وباطلا لا اساس له •

ولقد سلم الفخر للفلاسفة بقوة حججهم على ابطال الجوهر بناء على اثبات المثلثات والمربعات وقسمة الزوايا وقسمة الخطوط ، ولكنه لم يرضخ لهم حين أرادوا ابطال الجوهر استنادا منهم الى الكرة والدائرة ، بل ابطل هذين الشكلين الهندسيين بثلاث حجج وصفها بأنها « يقينية» • ونعرضها فيما يلي :

الاولى : ثبت القول بوجود الجوهر الفرد ، وثبت القول أيضا بان

---

(١) المطالب العالية ٢/١٤٥ •

(٢) المطالب العالية ٢/١٤٠ •

(٣) المطالب العالية ٢/١٤٢ •

(٤) المطالب العالية ٢/١٤٤ •

(٥) التفسير الكبير ٤/١٣٢ •

الجوهر من جهة ، والكرة والدائرة من جهة اخرى ، لا يجتمعان • فلا بد من بطلان الدائرة والكرة •

ولكني أرى أن هذه الحجة في غير محلها ، بل هي مصادرة على المطلوب • لاننا لا زلنا في مقام الاستدلال على الجوهر الفرد ، والفلاسفة اقاموا برهان الكرة والدائرة لابطال الجوهر ، فكيف يحق له القول بثبوت الجوهر ، وهو لم يدفع الاعتراضات بعد ؟ •

الثانية : ان القول بالكرة والدائرة يوجب وجود الجوهر ويبطله ، فيكون القول بهما مفضيا الى الجمع بين النقيضين ، والجمع بين النقيضين باطل ، فالقول بهما باطل •

اما ان الكرة تثبت الجوهر فقد مر ذلك في الحجة الثالثة من الحجج الدالة على وجود الجزء الذي لا يتجزأ •

واما ان الكرة تبطل الجوهر فللادلة التي يسوقها الفلاسفة •

واعتقد ان هذه الحجة غير قوية ايضا ، لان اثبات الكرة لا يدل على الجمع بين النقيضين (أي ثبوت الجوهر ونفيه) بل يدل على سوء فهم أو اختلاف وجهة نظر أحد الفريقين عن وجهة نظر الفريق الآخر ، وتعارض الاستنباطات لا يسوغ لنا ابطال الاصل الذي بنيت عليه الاستنباطات • ولنأخذ على ذلك مثلا مسألة الرؤية عند المتكلمين : فانا نجد المعتزلة يستدلون بقوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني انظر اليك قال لن تراني ، ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » ، على ان الرؤية لو كانت ممكنة لما نفاها بقوله : لن تراني ، الا انا نجد الاشعري والماتريدي يستدلان ايضا بنفس الآية على امكان الرؤية بأن استقرار الجبل أمر ممكن فالرؤية المعلقة عليه أمر ممكن أيضا[1] • ومع هذا لم يقل أحد ان تناقض هذين الاستنباطين يدعو الى

---

(١) انظر مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الادلة لابن رشد : ص ٨٤ و ٨٥ و ٨٧ •

رفض الآية .

ثم ان الجمع بين النقيضين من حيث المبدأ جائز في بعض صوره عند الاشاعرة والرازي . فقد قالوا : تكليف ما لا يطاق واقع وحق . ومن صور هذا التكليف الجمع بين النقيضين ، وعلى هذا فالرازي يذكر ان من أدلة اهل السنة على تكليف ما لا يطاق هذا الدليل وهو « انه (تعالى) كلف أبا لهب بالايمان ، ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه انه لا يؤمن ابدا فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن . وهو جمع بين النقيضين » [1] .

الثالثة : كل كرة مجوفة ، كالفلك مثلا ، فسطحها الخارج اعظم من سطحها الداخل ، فاذن قد اختص كل سطح بصفات يمتنع ثبوتها للسطح الآخر ، فينبغي ان ينفصل ثخن سطح الكرة الى نصفين . ثم كل نصف منهما حاله كحال السطح فينقسم بدوره الى قسمين .. وهكذا . **فلو كان ثخنه قابلا لانقسامات غير متناهية ، كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل .** لكن هذه النتيجة غير مقبولة لدى الفلاسفة ، واذن لا بد أن يكون ثخنه قابلا لانقسامات متناهية ، فالجوهر الفرد حق ، والقول بالكرة باطل [2] .

* * *

شكل الجوهر الفرد :

سبق ان نقلت في أول هذه الفقرة ان قدماء اليونان القائلين بالجوهر الفرد يرون ان لهذه الجواهر اشكالا مختلفة واحجاما متباينة . وقد قال امام الحرمين ان « الجوهر الفرد لا شكل له » [3] ، ولعله في هذا يعبر عن رأي الاشاعرة المعتنقين لفكرة الجوهر .

---

(١) المعالم في أصول الدين ص ٨٣ .

(٢) المطالب العالية ٢/١٣٦ ــ ١٣٧ .

(٣) الشامل للجويني ١/٥١ .

وقد تعرض الرازي لشكل الجوهر في « المطالب العالية » الا ان قوله في هذه النقطة مشوب بالتعارض . فقد قال ــ كي يثبت الخلاء ــ : « الحجة التاسعة على اثبات الخلاء ــ وهي في غاية القوة ــ انا سنقيم الدليل اليقين على ان الاجسام المحسوسة مركبة من أجزاء كل واحد منها يقبل القسمة الوهمية ولا يقبل القسمة الانفكاكية ونقيم الدليل ايضا على انه يجب أن يكون شكل كل واحد منها الكرة . واذا ثبت البرهان اليقيني صحة هاتين المقدمتين لزم أن يقال ان تلك الاجزاء الكروية ، عند ائتلافها وتلاقيها يحصل فيما بينها الخلاء .. وهذا البرهان يقيني بعد اثبات تلك المقدمتين » [1] .

غير ان الرازي ــ في الواقع ــ لم يقم بالبرهان اليقيني على ان شكل الجواهر هو الكرة بل حاول ــ في مبحث الجوهر الفرد ــ ابطال القول بان شكل البسيط هو الكرة[2]،وصرح بعدئذ بأن « الحق ان الجوهر الفرد لا كرة ولا مضلع ، لان هذا انما يعقل فيما يكون مؤلفا من الجوانب والابعاض ، والجوهر الفرد ليس كذلك » [3] .

واذا صرفنا النظر عن النص الاول ، وقلنا ان رأي الرازي الحقيقي هو ما تضمنه النص الثاني لانه متأخر واكثر صراحة ــ فقول الرازي اذن هو نفس القول الذي أشار اليه امام الحرمين الجويني .

* * *

---

(١) المطالب العالية ٢/٦٦ ــ ٦٧ .

(٢) المطالب العالية ٢/١٣٥ .

(٣) المطالب العالية ٢/١٣٧ .

الفصل الثالث

المكان والزمان

يذهب ابو عبد الله في كتاب « أسرار التنزيل »[1] الى ان السبب في تقديم السموات والارض على الليل والنهار في قوله تعالى : « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب » ــ هو ان المكان حصل بخلق السطح المقعر من الفلك ، والزمان وجد بتحريك السطح المحدب منه ، ومقعر الفلك أقرب الينا من محدبه ، ومن اجل هذا قدم الله المكان ، المدلول عليه بالسموات والارض ، على الزمان المدلول عليه بالليل والنهار [2].

والتفرقة بين الزمان والمكان على هذا النحو ، تفرقة لطيفة لو كان الامر من السهولة بحيث يعبر عنه بمثل هذه العبارة المختصرة . هذا الى ان الدقة تعوز قوله في حصول الزمان ، اذ الزمان ــ عند من يربطه بحركة الفلك ــ ناجم عن تحريك الفلك كله ، لا عن تحريك السطح المحدب منه . وأيا ما كان الامر فالتأثير الارسطي جلي فيما عرضه سواء كان في الزمان او في المكان .

أ ــ المكان

١ ــ المقصود بالمكان والادلة على اثباته :

تنوعت الآراء فيما يتعلق بالمراد بالمكان ، وبوجوده او انتفائه ، وسنحاول

---

(١) وهو من الكتب التي الفها في المرحلة المتوسطة .

(٢) اسرار التنزيل ١٣٥ ــ أ .

فيما يلي ان نعطي صورة سريعة لما قيل في هذا الشأن ليكون ذلك كالتمهيد لمعرفة رأي الرازي •

لم يكن معتقد افلاطون في المكان واضحا[1] ، وينقل « راسل » ان أفلاطون كان يقول : « •• ثم هنالك كائن ثالث ، وهو المكان أبدي يستحيل عليه الفناء ، وهو مأوى تأوي اليه المخلوقات كلها »[2] • ويفهم بعضهم (كزيلير وورمان) من نصوصه انه كان يرى ان المكان هو **المسافة الممتدة** والحاوية العامة للكائنات المحسة »[3] • ويقول الايجي والتفتازاني ان المشهور من مذهب هذا الفيلسوف ان المكان هو « **البعد الموجود الذي ينفذ** فيه الجسم »[4] •

أما رأي أرسطو فواضح ، فهو يعرف المكان بأنه « سطح الجسم الحاوي ، أعني السطح الباطن المماس للمحوي »[5] والمكان عنده موجود[6] • وسار على سننه الفلاسفة الاسلاميون وأخذوا بمذهبه[7] •

---

(١) هذا ما يقوله الدكتور محمد غلاب في « الفلسفة الاغريقية » ٢٥٨/١ •

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية ــ برتراند رسل ــ ٢٣٩/١ •

(٣) الفلسفة الاغريقية ــ الدكتور محمد غلاب ٢٥٨/١ •

(٤) المواقف ١٢٩/٥ والمقاصد ١٤٢/١ وساق الكندي رأي افلاطون هكذا : « وقال بعضهم : انه (أي : المكان) جسم ، كما قال افلاطون » (رسائل الكندي الفلسفية ٢٨/٢) •

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ص ١٤٢ والفلسفة الاغريقية لغلاب ٤٤/٢ •

(٦) غلاب ٤٤/٢ ورسائل الكندي الفلسفية ٢٨/٢ •

(٧) الفارابي في عيون المسائل ص ٥٣ وابن سينا في النجاة ص ١٢٤ وطبيعيات عيون الحكمة ص ١٤ ورسالة في الحدود ص ١٩٤ وهذان الكتابان ضمن كتاب « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » • وابن رشد في مناهج الادلة ص ١٧٧ • اما الكندي فقد عرفه مرة بأنه « نهايات الاجسام ويقال هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به » (رسائل الكندي ١٦٧/١) وعرفه مرة أخرى بأنه « السطح الذي خارج الجسم الذي يحويه المكان » (رسائل الكندي ٣٠/٢) •

على ان الرواقيين يرون : « ان المكان انما هو فراغ متوهم تشغله الاجسام وتنفذ فيه ابعادها . واذن فالمكان عندهم ليس له وجود في ذاته .. والمكان لا حقيقة له »[1] .

وفيما يتصل بآراء علماء الكلام فليس من اليسير تقصيها في مؤلفات متقدميهم ، لانهم لم يعنوا كثيرا ببحث المكان ولم يشاؤوا ان يفردوا له فصلا خاصا فيما ألفوه . وأقدم نص يمكن ان يقدم لنا معلومات بهذا الصدد ، هو الذي أتى به الاشعري في « مقالات الاسلاميين » والذي سنذكره بعد قليل . ولكن ينقصه ان أبا الحسن لم يبين أصحاب المذاهب التي أوردها ، وان كان في الثاني منها شبه برأي أرسطو ، أما الخامس فيلوح لي انه مذهب الكندي[2].
قال الاشعري : « واختلفوا في المكان :

١ — فقال قائلون : مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكنا فيه .

٢ — وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسه ، فاذا تماس الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه .

٣ — وقال آخرون : مكان الشيء ما يمنعه من الهوي ، معتمدا كان الشيء عليه أو غير معتمد .

٤ — وقال قائلون : مكان الشيء هو الجو ، وذلك ان الاشياء كلها فيه .

٥ — وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى اليه الشيء .

وانما ذكرنا قول المنتحلين للاسلام في المكان ، دون غيرهم من الاوائل »[3]

---

(١) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥٦ .

(٢) انظر الهامش رقم ٧ من الصفحة السابقة .

(٣) مقالات الاسلاميين للاشعري ٢/١١٦ — ١١٧ .

ولكن يبدو ان متأخري المتكلمين[1] قد ارتضوا ما أخذ به الرواقيون[2]، فعرفوا المكان بأنه « الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده »[3].

* * *

أما بالنسبة للرازي فقد حصل تطور كبير في آرائه المتعلقة ببحث المكان . فيعرفه في كتبه المبكرة بالتعريف الارسطي[4] ، ويعارض المتكلمين الذين يقولون ان المكان لا وجود له بل هو أمر يفرضه الذهن[5] ، ويهاجم قدماء الفلاسفة (واعتقد انه يقصد بهم أفلاطون لانه يذهب في رأي بعضهم الى ان المكان هو « المسافة الممتدة » كما رأينا) الذين يقولون : ان المكان هو البعد[6] .

بيد انه في « الملخص » ــ حيث ناهض الفلسفة المشائية ــ لا يتخذ موقفا معينا ، بل يعرض قول أرسطو والرأي الذاهب الى أنه البعد ، ويعقبهما بالنقض والشكوك ، ثم يتساءل بعد ذلك ، هل المكان هو البعد او السطح أو غيرهما ؟ ويترك للقارىء الاختيار بعد أن يقدم له حجج الفريقين ومناقضاتها وذلك حين يقول : « واليك الاختيار بعقلك بعد ذلك »[7] . ويظهر ان مرحلة

---

(١) يخالف الايجي في هذا فيرى أن المكان « موجود » لانه يشار اليه بهنا وهناك ، ولان الجسم ينتقل منه واليه (المواقف ٥/١١٤ ــ ١١٥) ولعله قد تابع الرازي ، اذ قال هذا الاخير ان المكان موجود كما سنرى بعد قليل .

(٢) راجع مقارنة الدكتور عثمان أمين في كتابه « الفلسفة الرواقية » بين مذهب الرواقيين وما ارتآه المتكلمون (ص ٣٠٧) .

(٣) تعريفات الجرجاني ص ٢٠٣ والمواقف ٥/١٣٨ ــ ١٣٩ وشرح المقاصد للتفتازاني ٢/١٤٢ .

(٤) الخمسين ص ٣٥٥ والمباحث المشرقية ١/٢٢٢ .

(٥) الاربعين ص ٢٠ .

(٦) الاربعين ص ٢٠ .

(٧) الملخص (ورقة ٦٠ و ٦١) .

التوقف والتردد قد لازمت الفخر مدة طويلة لانا نجده في التفسير الكبير يعرف المكان في أحد المواضع بأنه « عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد »[1] الا أنه يقول في موضع آخر : « المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي »[2] . وأرى أن هـذا التردد لم يكن الا خطوة للانطلاق النهائي من اعتقاد المذهب الارسطي . ذلك ان الرازي في كتابه المتأخر جدا « شرح عيون الحكمة » يرجح مذهب أفلاطون على مذهب أرسطو[3] ، وفي آخر كتبه « المطالب العالية » يقطع بأن الحق في الزمان والمكان هو قول افلاطون من ان المكان « ابعـاد موجودة »[4] .

وسواء كان المكان هو السطح أو البعد فالرازي دائما يقول ان المكان موجود لا موهوم ويستدل على هذا بثلاث حجج متفرقة في مؤلفاته :

١ ـ ففي المبـاحث المشرقية[5] والملخص[6] يفضل الاستناد الى ان المكان معلوم بالضرورة .

٢ ـ وفي أساس التقديس يستدل على وجود الامكنة ـ بأن الاجسام متخالفة بالماهية متباينة بالعـدد . والعدم ليس فيه تخالف أو تبـاين[7] .

٣ ـ أما في المطالب العالية فيرد على المتكلمين الذين يذهبون الى أن

---

(١) التفسير الكبير ١٨١/١ .

(٢) التفسير الكبير ١٠٣/١٤ .

(٣) شرح عيون الحكمة ١٤١ ـ أ .

(٤) المطالب العالية ٢٨/٢ .

(٥) المباحث المشرقية ٢٢١/١ .

(٦) الملخص ٦٠ ـ أ .

(٧) أساس التقديس ص ٢٠ .

المكان غير موجود ، بل هو مما يفرضه العقل ويقدره الوهم ـ بان الجبل لو انتقل من مكان الى آخر ، فهذا الانتقال ، « حاصل في نفس الامر سواء وجد العقل او الذهن او لم يوجد ، فثبت ان الفضاء والخلاء أمر موجود »[1] .

٢ ـ الخـلاء :

يعرف ابن سينا الخلاء بأنه « بُعْد" يمكن ان نعرض فيه أبعاد ثلاثـة ، قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه »[2] ، فاذن الخلاء هو نفس المكان بشرط ان لا تحل فيه الاجسام ، وهذا ما صرح به صاحب المواقف اذ قال انه « المكان الخالي عن الشاغل »[3] .

وتعود فكرة الخلاء الى ديمقريطس الذي جعل العالم عبارة عن ذرات لا متناهية تكونت الافلاك وعالم العناصر بتلاقيها ، وهذا التلاقي لا يكون الا بالحركة ، ومن أجل ذلك قال بوجود الخلاء كي تتحرك فيه الذرات[4] . الا ان أرسطو ـ كما رأينا في بحث الجوهر الفرد من الفصل السابق ـ ينكر وجود الخلاء ، ويقول ان الحركة (أي حركة الاجسام لانه ينكر الذرات) تصح دون افتراض الخلاء[5] . وكما نفى أرسطو وجود الخلاء داخل العالم فقد عمم حكمه في نفي الخلاء خارج العالم أيضا[6] . ويعلل ابن رشد امتناع وجود خلاء خارج العالم بقوله : « وليس لهم ان يقولوا : ان خارج العالم

(١) المطالب العالية ١/١٣٦ ـ ١٣٧ .

(٢) رسالة في الحدود لابن سينا . موجودة ضمن كتاب : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٩٤ .

(٣) المواقف ٥/٣٩ وراجع ايضا التعريفات للجرجاني ص ٩٠ .

(٤) جمال الدين الافغاني ـ حياته وفلسفته ـ للدكتور محمود قاسم ص ١١٧ .

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ص ١٤٣ .

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٨ .

خلاء . وذلك ان الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه . لان ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد وليس فيها جسم ، أعني طولا وعرضا وعمقا ، لانه ان رفعت الابعاد عنه عاد عدما . وان انزل الخلاء موجودا لزم ان تكون اعراض موجودة في غير جسم . وذلك لان الابعاد هي اعراض من باب الكمية ولا بد »[1] .

ولما جاء الرواقيون فرقوا بين الخلاء داخل العالم والخلاء خارجه ، فقالوا : انه لا خلاء داخل العالم ، ولكن خارجه خلاء لا نهاية له[2] .

وفي الاسلام اقتدى الفلاسفة كالفارابي[3] وابن سينا[4] بأرسطو . أما المتكلمون فانهم يرون وجود الخلاء[5] داخل العالم وخارجه[6] . والواقع ان الخلاف بين فلاسفة الاسلام ومتكلميه في وجود الخلاء لم يكن الا احياء للخلاف الذي كان بين فلاسفة اليونان . اذ ان مسألة الخلاء تمتد اصولها الى مسألة الجوهر الفرد ، فمن قال بالجوهر الفرد قال أيضا بالخلاء ومن خالف في صحة الجوهر الفرد عارض امكان الخلاء . وأشد ما يكون ارتباط الجوهر بالخلاء وضوحا حين يقال ان الجواهر الفردة بسيطة وان البسيط شكله الكرة، والكرات ـ مجتمعة او متفرقة ـ لا بد ان يحدث بينها فجوات ، وهذه الفجوات هي الخلاء .

* * *

---

(١) مناهج الادلة لابن رشد ص ١٧٨ .

(٢) الفلسفة الرواقية ـ الدكتور عثمان امين ص ١٥٦ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٣٧ .

(٣) الفارابي : عيون المسائل ص ٥٣ ، ورسالة في مسائل متفرقة ص ١٩ .

(٤) ابن سينا : الاشارات والتنبهات (المطبعة الخيرية) ١/٦٦ ـ ٦٧ ، والنجاة ص ١٢٤ ـ ١٣٧ .

(٥) التعريفات للجرجاني ص ٩٠ .

(٦) المواقف للايجي ٥/٣٩ .

فإذا انتقلنا الى الرازي وجدناه يعرف الخلاء بأنه « حصول جسمين لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما »[1] . ويرد نصير الدين الطوسي ــ في شرحه للاشارات ــ على ما قاله الرازي بأنه « تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام ، وهو الذي يسمى بعدا مفطورا[2] . ولا يتناول الذي لا يتناهى »[3] . ولو انصف الطوسي وترك بعض تعصبه ، لوجه هذا النقد الى ابن سينا مباشرة ، أليس ابن سينا هو الذي يقول في الاشارات ــ الكتاب الذي شرحه الطوسي نفسه ووجه فيه النقد الى كلام الفخر ــ : « اشارة : **انك تجد الاجسام في أوضاعها تارة متلاقية ، وتارة متباعدة ، وتارة متقاربة** . وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها **اجساما** محدودة القدر ، وتارة أعظم وتارة أصغر ، فتبين **ان الاجسام الغير المتلاقية** ، كما ان لها أوضاعا مختلفة ، كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا . فان كان **بينها خلاء غير أجسام** ، وأمكن ذلك فهو أيضا بعد مقداري ، وليس على ما يقال : لا شيء محض ، وان كان لا جسم » ثم قال : « تنبيه : واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها ، **فلا وجود لفراغ هو بعد صرف** . فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحي عنها ما بينها ، ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء »[4] .

وهذا النص هو كل ما اتى به ابن سينا عن الخلاء في الاشارات ، وهو

---

(١) هذا التعريف موجود بعبارات متفاوتة في كتب الرازي : انظر نهاية العقول ٢/١٤٨ ــ ب وشرح الاشارات ١/٦٧ والاربعين ص ٢٧٠ والمحصل ص ٩٥ .

(٢) « ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة ، فانها مشاهدة مثلا بأن الماء انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء » (شرح الجرجاني على المواقف ٥/١٢٩) .

(٣) شرح الطوسي للاشارات ١/٦٧ .

(٤) الاشارات والتنبيهات (ضمن شرح الطوسي ــ المطبعة الخيرية) ١/ ٦٦ ــ ٦٧ .

بأكمله يدور حول الفراغ الموجود بين الاجسام ، اللهم الا عبارته الاخيرة : « فلا خلاء » التي ان دلت على شيء فانما تدل على ان ابن سينا عمم الحكم في نفي الخلاء استنادا الى نفي الخلاء بين الاجسام • فلماذا لم ينتقد الطوسي ابن سينا ونصوصه بين يديه يشرحها ؟ ولماذا اتجه الى الرازي الذي لم يزد على ان استخلص هذا التعريف من نصوص الاشارات نفسها ؟ ان السبب في هذا هو ميل الطوسي الى الشيخ الرئيس واعجابه به ، وتعصبه ضد الرازي ونفوره عنه • وهذه ليست هي المرة الاولى التي يتجنى فيها نصير الدين على فخر الدين ، ويحمله تبعة ما يقوله غيره[1] •

وأيا ما كان الامر فالخلاء قد ينظر اليه من حيث انه داخل العالم ، وقد ينظر اليه من حيث انه خارج العالم • وفيما يلي نحاول ان نتبين موقف الرازي من هذين النوعين :

اولا ــ داخل العــالم :

في الواقع اننا ههنا بصدد امر كالذي واجهناه في معنى المكان ، أي ان الرازي قد تحول تدريجا من اتبــاع الفلسفة المشائية الى ارتضاء ما عليه المتكلمون :

فهو في « المباحث المشرقية » ذلك الكتاب الارسطاليسي ، كان من الموقنين بنفي الخلاء القائلين ببطلانه • وذلك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب[2] •

أما في « الملخص في الحكمة والمنطق » أو ما يمكن تسميته « بنقطة التحول » فتردد وتوقف ، اذ وجد امامه حججا متعارضة من جانبي المثبتين والنفاة ، الا أنه ــ مع هذا ــ كان أميل الى قول علماء الكلام ، فقد أوضح ــ بعد ان عرض أقوى حجج الفريقين ــ ان « هذا ملخص ما في المسألة ،

---

(١) راجع مثلا : نقد المحصل للطوسي ص ١٣ و ٣٧ •

(٢) المباحث المشرقية ٢٠٩/١ و ٢٢٨ ــ ٢٤٦ و ٥٦٩ ــ ٥٧٠ و ١٠٨/٢ و ٣١٨ •

والشبهة بعد غير زائلة ، والميـل الى الاثبات بسبب الحجة الاولى »[1] .
وهذه الحجة هي التي ملخصها : انا لو افترضنا سطحين مستويين انطبق احدهما بتمامه على الآخر ، ثم ارتفع احدهما عن لصيقه دفعة واحدة ، فينبغي ان يوجد الخلاء فيما بين هذين السطحين ، لأن المكان الذي شغر بتباعد الجسمين لن يملأه الهواء أو أي جسم آخر الا بعد الوصول من الاطراف الى الوسط ، وهذا الوصول يستلزم مدة مهما كانت قليلة .

غير انه في « الاربعين » و « المحصل » وكتابه الاخير « المطالب العالية » يثبت الخلاء . ويستدل عليه في الكتابين الاولين بدليلين : أحدهما : هو نفس الحجة التي نقلناها قبل قليل عن الملخص والتي من أجلها مال الى قول المتكلمين . والثاني : ان الجسم اذا انتقل من مكان الى آخر ، فالمكان المنتقل اليه اما انه كان خاليا او كان مملوءا ، فان كان خاليا فذاك هو الخلاء ، وان كان مملوءا لزم عن ذلك اما التداخل ، لانه حصل في المكان الواحد جسمان ، واما ان ينتقل الجسم الثاني الى مكان الجسم الاول ، وهذا يفضي الى الدور ، والى ان حركة كل منهما تتوقف على حركة الآخر من مكانه او الى مكان آخر ، وهذا المكان الآخر اما ان يكون خاليا فيثبت الخلاء او مملوءا فلا بد عندئذ من التداخل او الدور او انتقال الجسم الذي كان فيه الى مكان آخر ، وهكذا .. وعلى الفرض الاخير تتسلسل الاجسام المتحركة فيؤدي الى ان الشيء اذا تحرك فقد تحرك العالم بأسره[2] .

والدليل الذي استصوبه في « المطالب العالية » وجعله في غاية القوة هو ان الجسم مؤلف من جواهر افراد ، وشكل الجوهر هو الكرة لانه بسيط ، فاذا انضمت هذه الكرات الى بعضها حصلت بينها فجوات لا محالة ، وهذه الفجوات آية واضحة على الخلاء[3] .

---

(١) الملخص ٦٣ ــ ب .

(٢) الاربعين ص ٢٧٠ ــ ٢٧٢ والمحصل ص ١٧١ .

(٣) المطالب العالية ٢/٦١ وما يليها .

والحق انها حجة قوية لو لم يقل الفخر بعد ذلك « ان الجوهر الفـرد لا كرة ولا مضلع » • أي انه لا يقع عليه الحس ليقـال انه كرة او مضلع •

* * *

ويتسق رأي الرازي في الخلاء مع رأيه في المكان من حيث انه يقول ان الخلاء امر وجودي له مقدار وامتداد في الجهات ـ بينما يرى بعض المتكلمين انه عـدم محض [1] ـ ، ذلك لان الخلاء اذا كان هو البعد القابل لان يحل الجسم فيه او هو المكان بشرط خلوه عن الاجسام ، لم يعد هناك فرق بين المكان والخلاء الا في الانشغال بالجسم وعدم الانشغال ، فالخلاء هو المكان وبما ان المكان ـ في نظر الرازي ـ وجودي فالخلاء أيضا وجودي •

ثانيا ـ خارج العـالم :

يذهب الرازي أيضا الى « انه قد حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة ، أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا من الجهة التي تلي خلفنا ، وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة • واذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له » [2] •

نتتهي من هذا الى أن الرازي كان من أصحاب الخلاء داخل العـالم وخـارجه •

٣ ـ هل لكل جسم مكان طبيعي :

قال ابن سينا : ان لكل جسم مكانا طبيعيا [3] •

والرازي لا يسلم لابن سينا مدعاه ، ففي المباحث المشرقية يعترض عليه ،

---

(١) المطالب العالية ٢/٤٢ ـ ٤٣ .

(٢) التفسير الكبير ١٢/١٥٠ وراجع أيضا ١/٦ من نفس التفسير .

(٣) النجاة ص ١٣٤ والاشارات (طبعة دا رالمعارف) ٢/٢٥٢ .

ولكن لم يصل الى نتيجة نهائية في الامر بل يقول: « فهذا هو نهاية البحث في هذا الموضع ، ويجب ان تتفكر في حل هذه الشكوك ، فلعل الله تعالى يوفق للوصـول الى الحق فيه »[1] . حتى اذا الف « شرح الاشارات » أعرض تماما عن قول ابن سينا ورفضه بقوله : « الفلك عندكم (أي : ابن سينا والفلاسفة المشائيين) ، لا يقتضي وضعا معينا ، بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السواء ، مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع . واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال : انه ـ وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل ـ لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من الاحياز والاشكال المعينة ؟ »[2] .

والطوسي المدافع عن ابن سينا يجيب على اعتراض الرازي بأن « الجواب : أن الفلك ، مع قطع النظر عن غيره ، لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير ، أصـلا ، لا مطلقا ولا معينا . فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضي وضعا معينا . والجسم ، مع قطع النظر عن غيره ، يقتضي مكانا وشكلا معينين ، فلذلك حكمنا بذلك[3] . وفي رأيي ان الطوسي لم يحل الاشكال ، وان قوله : « الجسم ـ مع قطع النظر عن غيره ـ يقتضي مكانا وشكلا معينين » لا يعدو المصادرة على المطلوب ، ولو سلم له الرازي هذا القول لما اعترض .

٤ ـ الجهات :

المشهور ـ كما يقول الرازي ـ ان للخط جهتين ، وللسطح اربعا ، وللجسم ستا ؛ الا ان الفخر لا يذعن لهذا المشهور ، فلا يقبل الا ما يتصل بالخط . أما عدد جهات السطح فينتقده بأن : السطح ان كان مربعا واعتبرت نهاياته الخطوط دون النقط ، فالجهات أربع ، ولكن اذا اعتبرت النقط نهايات ايضا كانت جهاته ثماني ، اما اذا كان مضلعا له من الاضلاع اكثر من أربعة

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٦٦ ـ ٦٩ .

(٢) شرح الاشارات ١/٨٠ .

(٣) شرح الطوسي للاشارات ١/٨١ .

كالمخمس والمسدس ، فله بحسب كل حد جهة. والجسم حكمه كحكم المسطح. هذا الى ان الكرة لا جهة لها بالفعل بل لها جهات غير متناهية بالقوة ، لا مكان ان يفترض فيها حدود غير متناهية [1] .

ولكن اذا كانت الجهات بهذه الكثرة ، فما هي الجهات الحقيقية ؟

يذهب الرازي ــ تبعا لابن سينا ــ ان الجهات الحقيقية ليست الا الفوق والسفل[2] ، ولكنه يرى ان قول ابن سينا في الاشارات : « ان الناس يشيرون الى جهة لا تتبدل مثل الفوق والسفل . ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال » ــ يجب ان يكون أكثر دقة ، ويبين أن الفوق والسفل قد يراد منهما أمر يتبدل بالفرض ، وذلك اذا عنينا بالفوق ما يلي رأس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه . فانه اذا قام شخصان على خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة هذا الخط ، فان الجانب الذي يلي رأس أحدهما هو الذي يلي قدم الآخر ، فيكون « فوق » كل واحد منهما « سفلا » للآخر . وقد يراد بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يقابله سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل أو بالقوة . وبهذا المعنى الاخير فقط يكون الفوق والسفل مما لا يتبدل بالعرض [3] .

* * *

ب ــ الزمــــان

١ ــ تمهيـــد :

يفرق أفلاطون بين الزمان والازل ، فالزمان عنده حادث خلق مع السموات التي لم تسبقه ، وهو محاكاة غير كاملة للازل الذي هو لله تعالى بمثابة الزمان بالنسبة للكائنات الحادثة . فالزمان صورة متحركة للازل الذي كل ما يمكن أن

---

(١) المباحث المشرقية ٢٥١/١ وشرح الاشارات ١ /٧١ .

(٢) الملخص ٦٤ ــ أ .

(٣) شرح الاشارات ٧١/١ .

يقال عنه هو أنه موجود ، فليس له نسبة من ماض ولا مستقبل . انه أبدي حاضر لا يمكن حصره ، وما الزمان الا جزء منه نفصله عنه لموافقة استعمالنا[1].
وفي هذا يقول أفلاطون « لما رأى الاب والخالق (أي : الله) مخلوقة متحركا حيا ورآه صورة على غرار الآلهة الابدية ، اغتبط وصمم في نشوته ان يزيد هذه الصورة شبها بأصلها . ولما كان هذا الاصل أبديا أراد أن يجعل الكون أبديا كذلك ما أمكن ذلك . لكن طبيعة الكائن المثالي أبدية أزلية ، ويستحيل ان تخلع هذه الصفة بتمامها . ومن ثم صمم على ان يظفر بصورة متحركة من الابدية ، فلما أدخل النظام على أجرام السماء جعل صورتها أبدية متحركة وفق العدد ، على حين ان الابدية نفسها ما فتئت ساكنة في وحدة لا تتعدد ، وهذه الصورة هي ما نسميه بالزمان[2] » .

ويرى أرسطو ان الزمان انما هو مقدار حركة الفلك ، وأنه قديم لأن حركة الفلك قديمة[3] . « ويلوح ان الزمان ــ في رأيه ــ غير موجود »[4] .

ويكاد أن يكون رأي ابن سينا مطابقا تماما لرأي أرسطو ، وذلك لانه يذهب الى ان الزمان مقدار حركة الفلك[5] ، وان حركة الفلك الدائرية

---

(۱) تاريخ الفلسفة الغربية ــ برتراند رسل ١/٢٣٦ ، والفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ١/٢٥٤ ــ ٢٥٥ .

(۲) نص موجود في كتاب برتراند رسل :تاريخ الفلسفة الغربية ١/٢٣٦ .

(۳) الفيلسوف المفترى عليه ، للدكتور محمود قاسم ص ١٢٩ و ١٣٢ ومقدمة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ص ٧٣ و٧٤ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ص ١٤٤ .

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ص ١٤٤ . والرواقيون ايضا يرون ان الزمان ليس له وجود في ذاته بل وجوده في حركة الجسم (الفلسفة الرواقية ــ الدكتور عثمان أمين ــ ص ١٥٦) .

(٥) الاشارات والتنبيهات (طبع دار المعارف ٣/٥٠٥ وطبيعيات عيون الحكمة ص ١٧ ورسالته في الحدود ص ٩٢ (والكتابان الاخيران موجودان ضمن : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) .

لا بداية لها لأن الله تعالى لم ينقطع عن جوده[1] .

ولكن لم يشأ الكندي وابن رشد أن يأخذا حرفيا بما قاله أرسطو ، فهما على الرغم من تسليمهما بأن الزمان هو مقدار الحركة ، الا أنهما قالا انه حادث ، لأن العالم الذي يتعلق الزمان بحركته حادث[2] .

ومذهب برجسون أنه ليس للزمان وجود واقعي خارجي فهو يقول : « وفي الحق ليس لهذا الحامل (أي : الزمان) حقيقة واقعية ، فهو بالنسبة الى شعورنا مجرد علامة تهدف الى تذكيره دائما بالطابع المصطنع للعملية التي يستخدمها الانتباه عندما يضع حالة بجوار حالة أخرى في مجال لا يعدو أن يكون اتصالا مستمرا . ولو كان وجودنا مكونا من حالات منفصلة يظن أن ذاتا محايدة (أي : الزمان) تقوم بالتأليف بينها لما كان للديمومة وجود بالنسبة الينا ، وذلك لأن الذات التي لا تتغير لا تستمر في الديمومة ، ولأن الحالة النفسية التي تظل هي بعينها ، طالما لم تستبدل بحالة لاحقة ، لا تستمر في الديمومة أيضا »[3] . والديمومة في فلسفة برجسون عبارة عن نمو الماضي وتضخمه وبقائه وتقدمه المستمر الذي ينحر في المستقبل ، وليست الديمومة لحظة تحل مكان أخرى ، ومعنى هذا أنه لا وجود للزمان كذات عديمة الشكل لا تتغير ولا تكترث بشيء تمر أمامها الحالات النفسية أو تنتظم حلقاتها عليها ، فالزمان بهذا الاعتبار ليس الا رباطا مصطنعا وتقليدا للحياة الداخلية ، أما الزمان الحقيقي فهو الديمومة التي هي نفس نسيج المخلوقات ، أي ان الكائن في الواقع ليس الا ماضيا مستمرا سيالا ينمو دائما ويحضر دائما ويشتبك بالمستقبل[4] . ويعتقد برجسون أن الله هو المركز

---

(١) النجاة ص ٢٥٢ ــ ٢٥٨ .

(٢) الفيلسوف المفترى عليه للاستاذ الدكتور محمود قاسم ص ١٣٥ ومقدمة الاستاذ الدكتور ابو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ص ٧١ و ٧٣ و ٧٤

(٣) التطور الخالق ــ برجسون ــ ترجمة الدكتور محمود قاسم ص ١٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢ ــ ١٧ .

الذي تنبع عنه كافة العوالم « ولكن بشرط ألا أنظر الى هذا المركز نظرتي الى شيء من الاشياء بل نظرتي الى انبثاق مستمر . والله بهذا المعنى ليس كائنا نهائيا بل هو حياة دائبة وعمل وحرية »[1] . وقد دفع هذا بعض تلاميذه الى القول بأن معنى ذلك أن الله هو الديمومة نفسها ، ما دام الله هو الينبوع الذي يصدر عنه كل شيء[2] . وفي الحق أن برجسون يكاد أن يقول : ان الديمومة أو الدهر هو الله ، ذلك لأنه يقول : **ان حقيقة واقعية تكفي نفسها بنفسها ليست بالضرورة حقيقة واقعية غريبة عن الديمومة** .. وعندئذ سيتجلى الوجود المطلق (أي الله) أقرب ما يكون الينا ، بل سيتجلى فينا على نحو ما . وهو يحيا معنا ، وهو يدوم مثلنا ، لكنه في بعض نواحيه أكثر تركزا وتجمعا حول نفسه الى ما لا نهاية له »[3] .

وفيما يتعلق بالمتكلمين المسلمين ينقل لنا الاشعري انهم « اختلفوا في الوقت : فقال قائلون : الوقت هو الفرق بين الاعمال ، وهو مدى ما بين عمل الى عمل ، وانه يحدث مع كل وقت فعل ، وهذا قول أبي الهذيل (العلاف) ، وقال قائلون : الوقت هو ما توقته للشيء : فاذا قلت آتيك قدوم زيد ، فقد جعلت قدوم زيد وقتا لمجيئك . وزعموا أن الاوقات هي حركات الافلاك ، لأن الله عز وجل وقتها للاشياء ، وهذا قول الجبائي ، وقال قائلون : الوقت عرض ، ولا تقول ما هو ولا تقف على حقيقته »[4] . ولم يذكر أبو الحسن له رأيا خاصا في هذه المسألة الا ان متأخري المتكلمين يقولون : ان الزمان عند الاشاعرة هو « متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم » . كأن يقول : متى تأتي ؟ فيجاب : عند طلوع الشمس ، اذا كان طلوع الشمس معلوما لدى

---

(١) التطور الخالق ص ٢٨٣ .

(٢) كتاب الدكتور زكريا ابراهيم عن « برجسون » ــ دار المعارف بمصر ص ١٧٦ .

(٣) التطور الخالق ص ٣٣٧ .

(٤) مقالات الاسلاميين للاشعري ١١٦/٢ .

السائل[1] . وهذا المعنى يعود الى الجبائي استاذ الاشعري ـ كما هو واضح من النص المذكور قبل قليل ـ أخذه عنه الاشعري ، فيما يبدو ، ثم تناقله أتباعه . وواضح أيضا أن ربط الوقت بحركة الفلك في مذهب الجبائي ، انما هو فكرة أرسطية .

ولكن هل الزمان قديم أم حادث عند الاشاعرة ؟

يقول الغزالي في « تهافت الفلاسفة » ان الزمان محدث[2] . ويقول الرازي « واتفق المتكلمون على حدوثه »[3] . وينص العضد الأيجي والسعد التفتازاني ـ من متأخري الاشعرية ـ على ان مذهب المتكلمين هو أن الزمان غير موجود[4] .

٢ ـ معنى الزمان ووجوده عند الرازي :

رأينا في بحث « المكان » ان الفخر قد تحول عن المذهب الارسطي الى المذهب الافلاطوني مارا في فترة من التردد والشك ممثلة في كتاب « الملخص » . وفي بحث « الزمان » سنجد قريبا من هذا التطور أيضا .

ففي المباحث المشرقية يقول : « واعلم أني الى الآن ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان ، فليكن طمعك أيها القارىء من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب .. »[5] وقد أشار الدكتور محمد اقبال الى هذا النص وعلق عليه بقوله : « وفخر الدين الرازي هو الوحيد بين علماء الاسلام الذي اختص معضلة الزمان بعنايته الفائقة ، فقد تناول بالدرس

---

(١) المواقف ١٦٣/٥ وشرح التفتازاني على العقائد النفسية ص ٦٥ . وراجع التعريفات للجرجاني ص ١٠١ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٩٦ .

(٣) المطالب العالية ٣٩/٢ .

(٤) راجع : المواقف للايجي ٧٩/٥ ، وشرح المقاصد للتفتازاني ١٧٣/١ .

(٥) المباحث المشرقية ٦٤٧/١ .

المحصل في كتابه : المباحث المشرقية ؛ جميع الآراء المعروفة في عصره ، وهو على الجملة ينهج منهجا موضوعيا ، وينتهي بعجزه عن الوصول الى نتائج حاسمة في الموضوع »[1] . وشهادة الدكتور اقبال لها قيمتها لولا انها اعتمدت على كتاب واحد كان للرازي بعده كتب كثيرة فيها آراء أخرى كثيرة . ولقد كان الرازي أرسطيا ، في مشكلة الزمان ، في بعض المواضع من المباحث المشرقية نفسه وذلك كقوله : « ستعرف بعد ذلك ان الزمان ليس له بداية ونهاية ، وتعرف أنه متعلق بالحركة »[2] . الا ان النص الذي ذكرناه أولا متأخر عن هذا النص ، ولذا ففي وسعنا أن نقول : ان الرازي ، في الحق، لا يتذ موقفا معينا في المباحث المشرقية ، بعد أن وجد المذهب الارسططاليسي غير شاف ولا واف .

والخطوة التالية كانت له في الملخص حيث بدأ يخرج عن شعوره بأنه « لا رأي له في الموضوع » . فهاهو يقول — بعد عرضه لأقوال المختلفين في معضلة الزمان — : « فهـذا ملخص ما عندي ، فيما قيل في الزمان . والاقرب أن يقال : انه لامعنى للزمان الا حصول بعض الحوادث مع بعض أو قبله أو بعده »[3] وهذا نفس ما قصد اليه في التفسير الكبير حيث أوضح أنه « عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية »[4] .

ثم عدل العدول النهائي عن المذهب الارسطي وانتصر لمذهب أفلاطون في الكتاب المتأخر جدا أعني « شرح عيون الحكمة » وفي آخر مصنفاته « المطالب العالية » . ففي الكتاب الاول يقول : « والاقرب عندي ان الحق في الزمان وفي المدة هو مذهب أفلاطون ، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير

---

(١) تجديد التفكير الديني في الاسلام — الدكتور محمد اقبال — ص ٩٠

(٢) المباحث المشرقية ٦٢٩/١ .

(٣) الملخص ١٠٧ — ب .

(٤) التفسير الكبير ١٨١/١ .

سمي : بالسرمد ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات متقاربة (هكذا ، وأراها مقارنة كما في نص المطالب العالية الآتي) معه فذاك هو المسمى : بالزمان . وأما مذهب أرسطوطاليس بأن الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاهرة فساده . وأما مذهب أفلاطون فهو الى المعالم البرهانية اليقينية أقرب ، وعن ظلمات الشبهات أبعد »[1] . وفي المطالب العالية يخالف أرسطو القائل بأن الزمان عبارة عن مقدار الحركة الفلكية[2] . ويقول : « قد ذكرنا أن الاقرب عندنا في المدة هو مذهب أفلاطون ، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، فاذا اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سميناه بالسرمد ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغير فذلك هو الدهر الداهر ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذاك هو الزمان »[3] . ويقول في موضع آخر : « بل عندي أن هذا القول أقرب الاقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقته ، وهو مذهب الامام أفلاطون »[4] . واذا اعترض مبطلو رأي أفلاطون بأن الزمان شيء متتال متجدد والمتتالي المتجدد لا يكون جوهرا قائما بنفسه ، رد عليهم الفخر قائلا : « لا نسلم أنه في ذاته وماهيته سيال متبدل منقض ، ولم لا يجوز انه جوهر باق ازلي ابدي ، الا انه اذا حدثت الحوادث صارت تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له ، وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر الى تلك الحوادث، والحاصل ان التغير والتبدل ما وقعا في ذات الزمان في جوهره ، بل وقعا في نسبته الى الحوادث المتعاقبة » . ويردف ان هذا غير مستبعد ما دام الله تعالى

---

(١) شرح عيون الحكمة ١٥٦ ـ أ وراجع أيضا ١٠٤ ـ ب و ١٤٦ ـ أ و ب

(٢) المطالب العالية ٢/ ٢١ ـ ٢٧ .

(٣) المطالب العالية ٣٦/٢ وراجع ٢٦٨/٢ .

(٤) المطالب العالية ٣١/٢ .

مقارنا لجميع الحوادث والتغيرات ، ومع ذلك فذاته غير متغيرة[1] .

ولكن اذا كانت المدة « موجودا قائما بنفسه مستقلا بذاته » أو « جوهرا باقيا أزليا أبديا » فما الفرق بينها وبين الله ؟ يجيب الرازي على هذا السؤال بأن « المدة والزمان » مورد التغيرات والتبدلات ، فهو اذن ليس بواجب الوجود من جميع جهاته ، بل هو واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته بينما الله هو « المقدس عن التغيرات »[2] . وهذا الرد — في اعتقادي — لا يتسق مع ما ذكرناه له قبل قليل ، وذلك حين رد على أولئك الذين يقولون : ان المدة متتالية متجددة فهي ليست قائمة بذاتها — بأن المدة جوهر باق أزلي أبدي و « ان التغير والتبدل ما وقعا في ذات الزمان في جوهره ، بل وقعا في نسبته الى الحوادث المتعاقبة » ثم استشهد لتقوية هذا الدليل بمقارنة الله لجميع الحوادث . فاذا لم تكن المدة مورد التغيرات بل كانت جوهرا باقيا ازليا أبديا ، فانا نعيد السؤال مرة اخرى : ما الفرق عندئذ بين الله والمدة ؟

ولا جواب للرازي على التساؤل ، ولعله لا يؤثر التصريح بالجواب ، ولكن لماذا أثار هذه المسألة دون أن يأتي بكلام قاطع ؟

* * *

وكما تطور مذهب الرازي في معنى الزمان فانه قد تطور أيضا في « وجود » الزمان . ففي المباحث المشرقية — كما رأينا — لم يصل الى حقيقة الزمان ، ولذا فهو متوقف ، أما في الملخص فيصرح بأن الزمان لا وجود له في الخارج[3] . وهذا موافق لفهمه للزمان في الكتاب المذكور ، وذلك حين قال انه لا معنى للزمان الا حصول بعض الحوادث قبل بعضها الآخر أو معها أو بعدها ، وفي المطالب العالية حيث ذهب الى أن الزمان جوهر قائم

---

(١) المطالب العالية ٢/٣١ .

(٢) المطالب العالية ٢/٣٣

(٣) الملخص ١٠٨ — ب

بنفسه ، فمن البدهي أن يرى أنه « موجود غني في ذاته ووجوده عن الحركة ، بل هو حاصل سواء حصلت الحركة أم لا »[1] .

ولنا ــ بعد هذا ــ أن نلمح في آراء الرازي في الزمان شبها بينها وبين مذهب برجسون في العصر الحديث . فهو حين ينفي وجود الزمان في الخارج انما يقول بما يقوله برجسون بعد ذلك ، من أنه ليس للزمان وجود واقعي خارجي ، وعندما يقول الرازي : ان المدة موجود غني في ذاته ووجوده فان الحدود بين الله والدهر تضيع ، ولذلك لم يأت الفخر بجواب صريح في هذا ، وكذلك الامر عند برجسون عندما فسر مذهبه بأنه يوحد بين الله والديمومة .

ونلاحظ أخيرا أن صورة مذهب أفلاطون ، كما ينقلها الرازي مخالفة نوعا ما للصورة التي ينقلها له المؤرخون المحدثون . فكان الرازي يعتقد أن مذهب أفلاطون هو أن « المدة » جوهر خالد أزلي غير متغير ، وهو واحد أما السرمد والدهر والزمان فهي نسب للمدة . ولكنا نكاد نفهم مما ذكره المحدثون أن الازل غير الزمان ــ في رأي أفلاطون ــ فالزمان محاكاة غير كاملة للأزل ، أو هو « صورة متحركة من الابدية » .

٣ ـ انقسام الزمان :

الرازي كلما أثبت الجوهر الفرد قال بانقسام الزمان الى أجزاء لا تتجزأ أو الى آنات موجودة بالفعل ، ذلك لأن الاجسام والحركات والازمنة أمور متطابقة ، فاذا انقسم أحدها لا بد أن ينقسم الآخران .

وفي هذا جَمَع من الرازي بين نظريتين الاولى نظرية الجوهر الفرد التي يرفضها أرسطو والثانية تطابق الاجسام والحركات والازمنة وهي نظرية أرسطية .

وهذا الجمع نلحظ بذوره في « المباحث المشرقية » أيضا . فهو بالرغم من تصريحه في ذلك الكتاب بأن الجوهر الفرد باطل ، وأن الزمان يقبل

---

(١) المطالب العالية ٢/٤٠ .

القسمة الى ما لا نهاية[1] ؛ وأن تتالي الآنات باطل[2] ، الا أنا نجده يراجع نفسه فيشك في قيمة الاساس الارسطاني الذي بنيت عليه هذه الاشياء فيقول : « واعلم ان البحث المهم في هذا الموضع بيان انه هل يعقل أن يكون للشيء الواحد خروج من القوة الى الفعل على التدريج ؟ فان هذا متفق عليه بين الحكماء . ولي فيه شك »[3] . وحاصل هذا الشك أن الشيء اذا تغير فلا بد من حدوث شيء فيه ، أو زوال شيء عنه . فاذا فرضنا انه حدث فيه شيء ، فالحادث كان معدوما ثم صار موجودا ، وكل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء « وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان أحد جزأيه هو الابتداء ، لا هو الابتداء . فذلك الذي حدث اما أن يكون في ابتداء وجوده موجودا أو لا يكون : فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في وجوده . وان حصل له وجود فلا يخلو اما أن يكون قد بقي منه شيء في القوة أو لم يبق : فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه ، فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا . وان بقي منه شيء بالقوة ، فذلك الذي بقي اما أن يكون عين الذي وجد ، وهو محال لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما دفعة واحدة . واما أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولا فقد حصل بتمامه ، والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم . فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية »[4] .

واذا فالرازي في هذا التحليل قد ترك المبدأ الارسطي ، وأخذ بمبدأ الجوهر الفرد أو كاد أن يأخذ به . وعلى هذا فالزمان منقسم الى آنات لا تتجزأ لأن الزمان أحد الاشياء التي تخرج من القوة الى الفعل .

وقد صرح في « الملخص » بأن « الموجود في الخارج ليس الا أمرا غير

---

(١) المباحث المشرقية ٥٩٥/١ .

(٢) المباحث المشرقية ٦٢٨/١ .

(٣) المباحث المشرقية ٥٤٩/١ ـ ٥٥٠ .

(٤) المباحث المشرقية ٥٤٩/١ ـ ٥٥٠ .

منقسم وهو الحصول في الوسط ، والآن ، وأما الحركة والزمان فلا وجود لهما في الخارج »[1] ومعنى هذا انه لا وجود للزمان بل « الآن » الذي لا يتجزأ هو الموجود فقط . وكذلك الامر في الحركة . وههنا يحق لنا أن نتساءل : اذا كان الرازي قد جعل الموجود من الزمان والحركة جزءا لا يتجزأ فلماذا توقف اذن في نفس « الملخص » ولم يقل بالجوهر الفرد بالنسبة الى المادة ــ كما رأينا فيما مضى ؟ ــ ولعل السبب في هذا أنه لم يكن يؤمن حين ألف هذا الكتاب بالقاعدة الارسطية وهي تطابق الزمان والحركة والجسم[2].

٤ ــ قدم الزمان وحدوثه :

يروي الرازي أن المتكلمين اتفقوا على حدوث الزمان ، بخلاف الفلاسفة الذين رأوا الزمان قديم[3] .

ولقد كان الفخر ، في أغلب كتبه ، مع علماء الكلام فيهذه المسألة . وهذه الكتب هي الكلامية ، أو التي تغلب عليها الصبغة الكلامية ، أو الفلسفة التي عارض فيها الفلاسفة . وهي تتراوح بين التقدم : كالخمسين[4] ، والتوسط : كالملخص[5] ونهاية العقول[6] ولوامع البينات[7] والاربعين[8] وشرح

---

(١) الملخص ١٠٨ ــ ب .

(٢) قال في الملخص : « فقد قيل الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة : ... » وهذا الكلام مع ما فيه من البحث الكثير ، ففيه اعتراف بان الموجود في الخارج ليس الا امرا غير منقسم وهو الحصول في الوسط والآن » (١٠٨ ــ ب)

(٣) المطالب العالية ٣٩/٢ .

(٤) الخمسين ص ٣٤٠ .

(٥) الملخص (ورقة ١٠٧ ــ ١٠٨) .

(٦) نهاية العقول ٥٦/١ ــ أ .

(٧) لوامع البينات ص ٢٤٤ .

(٨) الاربعين ص ٩ .

الاشارات[1] . والتأخر : كالمحصل[2] على أنا نجده في كتابه القديم « المباحث المشرقية » يذكر ان الزمان ليس له بداية[3] ولكن ما يذكره في هذا الكتاب ان هو الا متابعة مشائية منسوخة بما تلا من المؤلفات .

واذن في مقدورنا أن نقول : ان الرازي في حدوث الزمان مع المتكلمين ، وذلك بناء على كثرة الكتب التي مال فيها الى هذا الرأي ، وتنوعها واختلافها في الزمان من حيث تقدم تأليف بعضها وتأخر بعضها الآخر . ولكن هذا الذي نقوله ليس مؤكدا لأن الفخر في « المطالب العالية » آخر كتبه يقول : ان الزمان « جوهر باق أزلي أبدي » . وهذا يعني أنه قديم خالد . اللهم الا أن يقال : ان الفخر لم يكن يعني بالزمان في كتابه الاخير شيئا سوى الله تعالى، وان لم يرد التصريح بذلك .

* * *

وأود أخيرا أن أشير الى ان الله تعالى قص علينا في القرآن الكريم أنه قدر خلق السموات والارض بالايام فخلقها جميعا في ستة أيام ، وقضى السموات وحدها في يومين . فماذا كان يرى الرازي في هذه الايام ؟

في الواقع ان أكثر ما يذهب اليه هو ان اليوم متعلق بحركة الشمس ، فقبل خلق الشمس لا وجود للزمان ، فلا وجود ـ بالتالي ـ للايام . واذن فتكون الايام المذكورة في القرآن تمثل ما يسمى عند المتكلمين بالزمان المقدر والمدة المفروضة[4] .

ولكن يظهر ان الرازي بدأ منذ التفسير ـ الذي ذكر فيه الرأي الاول

---

(1) شرح الاشارات ١/٢٢٢ ـ ٢٢٤ .

(2) المحصل ص ٥٧ .

(3) المباحث المشرقية ١/٦٢٩ و ٢/٩٧ .

(4) اسرار التنزيل ٥٩/ب والتفسير الكبير ١٤/١٠٠ و ١٧/١٢ و ١٧/١٨٧ و ٢٥/١٦٨ .

أيضا يميل الى الرأي الذي نقله عن أفلاطون ، فقال في تفسير قوله تعالى : « الذي خلق السموات والارض في ستة أيام » : « نقول : لعل الله سبحانه خلق المدة أولا ثم خلق السموات والارض فيها بمقدار ستة أيام »[1] . ومعنى هذا التأويل أن الزمان لا علاقة له بحركة الشمس ، بل هو موجود مستقل ، وفي هذا اقتراب من المنقول عن أفلاطون ، مع ملاحظة أن قول افلاطون هو ان الزمان « أزلي » ــ في نقل الرازي ــ وأن ما ذكره الرازي يشعر بأنه « حادث » لأنه مخلوق .

* * *

(١) التفسير الكبير ١٠٤/٢٤ .

البابُ الـرابع

الإنسان

الفصل الأول

النفس والمعرفة

أ ـ النفس

١ ـ تعريف النفس :

عرف أرسطو النفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة »[١]. وكان أرسطو يقصد من هذا التعريف أنه ليس للانسان جوهران مستقلان هما : النفس والجسم ، بل هو جوهر واحد : الجسم مادته والنفس صورته[٢] وعلى هذا فان مذهبه يفضي بالتأكيد الى فناء النفس بفناء الجسم ، لأن من مذهبه أن الصورة لا تبقى بعد هلاك المادة[٣] .

ولما جاء فلاسفة الاسلام أخـذ سائرهم بتعريف أرسطو ، فقالوا : ان النفس هي الكمال الاول لجسم آلي ذي حياة بالقوة[٤] . ولكنهم ــ وعلى

---

(١) النفس ـ لارسطو . ترجمة الدكتور احمد فؤاد الاهواني ـ نشر دار احياء الكتب العربية بمصر سنة ١٩٤٩ م ، ص ٤٢ ـ ٤٣ . وراجع : « في النفس والعقل » للدكتور محمود قاسم ص ٦٨ ، و « في الفلسفة الاسلامية » للدكتور ابراهيم مدكور ص ١٩٧ ـ ١٩٨ .

(٢) في النفس والعقل ـ للدكتور محمود قاسم ص ٦٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٥٨ .

(٤) في النفس والعقل ص ٧٠ ـ ٧١ ، وفيما يخص الكندي راجع رسالة له بعنوان في « حدود الاشياء ورسومها » رسائل الكندي الفلسفية ١/١٦٥ ، وما يخص الفارابي راجع « في النفس والعقل » ص ٧١ ، وابن سينا ٩٠ . المصدر السابق والغزالي ص ٩٥ (المصدر السابق) وابن رشد ص ١٠٧ (المصدر السابق) .

الاخص ابن سينا ــ وان تابعوا هذا الفيلسوف في صيغة تعريفه ، فانهم لم يتابعوه في فهم هذا التعريف ، وهو الفهم الذي يقضي بفناء النفس الانسانية عند الموت ، مما يخالف عقيدتهم الدينية المصرحة باستمرار النفس بعد الوفاة[1] . وللتخلص من هذه الصعوبة رأوا أن يجمعوا بين تعريف أرسطو ومذهب أفلاطون ــ الذي كان يرى ان النفس جوهر روحي قائم بذاته مستقل عن الجسم ، وأن الجسم ليس الا آلة لها[2]، وضرب لذلك مثلا بالربان والسفينة : فالربان يعنى بأمر السفينة ويدير شؤونها ، ومع ذلك فهو مستقل عنها تمام الاستقلال[3] ــ فقد ذهب ابن سينا الى ان النفس ، وان كانت كمالا للبدن فليس الكمال هنا هو كونها صورة لنبدن لا تنفك عنه ، بل هو من نوع كمال المدينة بالملك وكمال السفينة بالربان ، أي ان النفس مستقلة عن البدن مع انها شرف له ، فهي اذن جوهر قائم بذاته[4] .

وقد نهج الرازي نهج الفلاسفة الاسلاميين . فهو وان عرف النفس في « المباحث المشرقية » بأنها « كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة »[5] ، فانه لم يقل في واحد من كتبه بأنها صورة منطبعة في الجسم ، بل كان ، على العكس من ذلك ، يحاول في الكتاب المشار اليه وفي آخر كتبه وفي بعض كتبه المتوسطة أن يبرهن على مغايرتها للجسم ، على ما سنرى في الفقرة التاليـة .

---

(١) المصدر السابق ص ٧٠ ــ ٧١ و ١٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢ ــ ٣٣ واخذ هذا الراي عن استاذه سقراط (ص ٢٣) .

(٣) في النفس والعقل ص ٣٣ .

(٤) المصدر السابق ص ٩٠ ــ ٩٢ ، والدكتور ابراهيم مدكور ، ص ١٩٨ ــ ٢٠٢ .

(٥) المباحث المشرقية ٢/٢٤٣ .

٢ ـ طبيعــة النفس :

كانت طائفة من فلاسفة الاغريق ترى النفس كائنا ماديا • فديمقريطس مثلا يعتقد انها مجموعة من الذرات النارية[١] ، والرواقيون ، الذين يطبقون نظريتهم المادية على كل شيء في الوجود يقولون أيضا ان النفس جسم على شكل بخار حار[٢] • وعلى طرف ثان يقف فلاسفة مناهضون لهذه المــادية الغالية ، مؤكدين ان النفس جوهر روحي غير داخل في زمرة الاجسام ، وعلى رأس هؤلاء : سقراط[٣] وتلميذه افلاطون[٤] •

وقد انتقل الخلاف حول طبيعة النفس من الثقافة اليونانية الى الثقــافة الاسلامية • فكان في مذاهب المسلمين ازاء هذه المشكلة تباين وتنافر • ويمكن اجمال هذه المذاهب في أربعة اتجاهات كبرى :

١ ـــ انكار النفس ، وبعبارة أخرى انكار وجود جوهر غير هذه البنية • وهو رأي طائفة من المعتزلة ، فقد حكى الاشعري ان الأصم كان « لا يثبت الحياة والروح شيئا غير الجسد • ويقول : لست أعقل الا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده • وكان يقول : النفس هي هذا البدن بعينه لا غير ، والما جرى عليها هذا الذكر من جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء ، لا على أنها معنى غير البـــدن »[٥] • وحكي أيضا عن قوم آخرين انهم قالوا : « ان البدن هو الانسان »[٦] وقد زعم الرازي ان هذا المذهب

---

(١) جمال الدين الافغاني ـ حياته وفلسفته ـ للدكتور محمود قاسم ص ١١٧ ، وتاريخ الفلسفة الغربية ، لبرتراند رسل ١/١٢٦ •

(٢) الفلسفة الرواقية ، للدكتور عثمان امين ص ٣٠٤ ، وفي الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم مدكور ص ١٥٣ •

(٣) في النفس والعقل للدكتور محمود قاسم ص ٢٣ •

(٤) المصدر السابق ص ٣٢ ـ ٣٣ •

(٥) مقالات الاسلاميين ـ للاشعري ٢/٢٨ •

(٦) المصدر السابق ٢/٢٤ ، وراجع ابكار الافكار للآمدي ١١٢ ـ أ •

هو « اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين »[1] ، وتابعه في هذا الزعم شارح المواقف[2] .

٢ ــ مادية النفس . وهو مذهب الجبائي الذي كان يقول انها جسم[3]. ومذهب النظام الذي رأى أن « الروح هي جسم وهي النفس »[4] وان الروح « جسم لطيف مشابك للبدن ، مداخل للقالب باجزائه مداخله المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن»[5] أو ــ كما ينقل مذهبه صاحب المواقف وشارحه ــ : « أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر الى آخره ، لا يتطرق اليها تحلل ولا تبدل »[6] . ويرجع الشهرستاني مذهب النظام هنا الى الطبائعيين من قدماء فلاسفة اليونان[7] .

ويبدو ان رأي النظام قد لاقى قبولا عظيما من جانب المتكلمين ، فقد نقل سيف الدين الامدي ان القاضي ابا بكر الباقلاني يميل الى هذا المذهب . وهذا نص ما قاله : « أشار القاضي الى ما هو قريب من هذا القول ، وهو ان قال : النفس عبارة عن أجسام لطيفة مشتبكة بالاجسام الكثيفة اجرى الله العادة بالحياة في بقائها .. »[8] . وكذلك ارتضى امام الحرمين هذا المذهب اذ قال : « الاظهر عندنا ان الروح (ويقصد بها النفس) أجسام لطيفة مشابكة

---

(١) الاربعين ص ٢٦٤ ، والمحصل ص ١٦٣ .

(٢) المواقف ٧/٢٥٠ .

(٣) مقالات الاسلاميين ٢/٢٨ .

(٤) المصدر السابق ٢/٢٧ .

(٥) الملل والنحل للشهرستاني ١/٥٧ .

(٦) المواقف ٧/٢٥٠ .

(٧) الملل والنحل ١/٥٧ .

(٨) ابكار الافكار للآمدي ١١٢ ــ ب .

للاجسام المحسوسة ، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الاجسام ما استمرت مشابكتها لها . فاذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة . ثم الروح من المؤمن يعرج به ويرتفع في حواصل طيور خضر الى الجنة ، ويهبط به الى سحيق من الكفرة »[1] . ونقل ابن قيم الجوزية في كتاب

---

(١) الارشاد ــ لابي المعالي ص ٣٧٧ . ويقول الدكتور ابراهيم مذكور : « وأبو الحسن الاشعري ، الذي أعاد لهذه النظرية (نظرية الجوهر الفرد) شيئا من القوة بعد ان ضعفت ، ينحو منحى ماديا ويشك في روحية النفس . وتلميذه ابو بكر الباقلاني الذي يعد النصير الاول لنظرية الجوهر الفرد بين الاشاعرة يذهب كذلك الى ان الروح (ويقصد بها الدكتور مذكور : النفس ، كما هو واضح من السياق) عرض وأنها ليست شيئا آخر سوى الحياة ، وعلى هذا الابقاء لها بعد فناء البدن . . . وامام الحرمين يعد بحق القائل الاول ــ بين الاشاعرة ــ بروحية النفس وخلودها ، فهي في رايه جوهر روحي من طبيعة الهية » (في الفلسفة الاسلامية ص ١٥٦) ويشير الدكتور مذكور في الهامش الى ان مصدره في هذا الكلام هو كتاب « الروح » لابن قيم الجوزية (صفحات ٨١ ، ١٧٨ ، ٢٨٢) . ونحن نلاحظ على كلام الدكتور مذكور الملاحظات التالية : أ ــ بالرجوع الى ما ذكره ابن القيم في تلك الصفحات (التي نقل الدكتور مذكور ارقام الصفحات التي تواجهها خطأ) لاحظت ان ابن القيم لم ينقل شيئا عن الاشعري بتاتا ، بل كانت عباراته كما يلي : « طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والاشعرية كالقاضي ابي بكر وغيره » (ص ٨٢) و « كما يقوله اكثر الاشعرية » (ص ١٧٩) و « القاضي أبي بكر الباقلاني ومن تبعه من الاشعرية » (ص ٢٨٣) وجلي ان هذه العبارات لا يفهم منها الا ان بعض الاشعرية كانوا يرون هذا الرأي ، اما الاشعري نفسه فليس في هذه النصوص ما يدل على انه قائل بما يذكره الدكتور مذكور . ب ــ القاضي الباقلاني كان يفرق بين النفس والروح فكان يرى ان الروح عرض . قال ابن القيم : « الروح عرض ، وهو الحياة فقط وهو غير النفس ، وهذا قول القاضي الباقلاني ومن اتبعه من الاشعرية » (الروح ص ٢٨٣) ولهذا لم يكن استشهاد الدكتور مذكور بعرضية الروح عند الباقلاني على عرضية النفس ، موفقا . نعم قد يقال : ان الدكتور مذكور عندما عرض رأي الباقلاني ذكر الروح ولم يذكر النفس ، ولكني اقول انه ساق هذا الكلام ليؤكد ان اصحاب مذهب الجوهر الفرد ــ ومنهم الباقلاني ــ ينكرون النفس جملة (ص ١٥٥) فاذن كلامه في النفس لا في الروح . جـ ــ لم يختلف رأي الباقلاني عن رأي الجويني ، فليس الجويني اذن هو أسبق الاشعرية الى هذا المعتقد . د ــ ان امام الحرمين لم يقل ان النفس روحية أو جوهر روحي من طبيعة الهية ، بل هو يصرح بانها جسم .

« الروح » ان هذا هو مذهب الصحابة[1] . وزعم ابن حزم ان المسلمين اتفقوا على مذهب قريب من هذا المذهب فقال : « وذهب سائر أهل الاسلام والملل المقرة بالمعاد الى ان النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد . قال ابو محمد (أي : ابن حزم) وبهذا نقول . والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد »[2] والنفس « خفيفة في غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية لا تتغذى ولا تنمو »[3] .

وكان بعض علماء الكلام يقول ان النفس جوهر فرد[4]. ووجدت جماعة من المتكلمين تميل الى انها اجزاء باقية من اول عمر الانسان الى آخره ، وهي الاجزاء الاصلية من البدن[5] .

٣ ـ اتجاه وسط بين المادية والروحية ، فقد نقل جعفر بن مبشر ان « النفس جوهر ليس هو هـذا الجسم ، وليس بجسم ، ولكنه معنى بين الجوهر والجسم »[6] .

٤ ـ المذهب الروحي ـ القائم على ان النفس ليست جسما ولا في مكان بل هي جوهر عقلي ، وهو معتقد سقراط وأفلاطون . وقد أخذ به من المسلمين : معمر أحـد شيوخ المعتزلة[7] ، وكثـير من الامامية[8] ، وبعض الاشاعرة كأبي الحسن الحلبي والامام الغزالي

---

(١) الروح ـ لابن القيم ص ٢٨٥ .

(٢) الفصل ـ لابن حزم ٥/٧٤ .

(٣) المصدر السابق ٥/٧٩ ـ ٨٨ .

(٤) مقالات الاسلاميين ٢/٢٦ .

(٥) ابكار الافكار للآمدي ١١٢ ـ ب ، والاربعين ص ٢٦٧ ، للرازي .

(٦) مقالات الاسلاميين ٢/٢٩ .

(٧) الفصل ـ لابن حزم ٥/٧٤ ، والمحصل ص ٦٤ ، والاربعين ص ٢٦٧ للرازي .

(٨) الاربعين ص ٢٦٧ .

وأبي القاسم الراغب الاصفهاني[1] ، وسائر فلاسفة الاسلام[2] .

* * *

تلك اشارة موجزة الى ما قام حول النفس من المذاهب . ونريد الآن أن نرى الى من كان يميل الفخر وبأي المذاهب تمذهب ؟

الحق ان الرازي لم يكن ذا رأي واحد في هذه المسألة ، بل تنقّل من رأي الى آخر . غير انا اذا اعتبرنا كتاب « المطالب العالية » هو الحكم الفصل قلنا انه كان من أنصار روحية النفس وانها جوهر مستقل مفارق .

وسنستعرض فيما يلي التطورات التي مرت بها هذه المسألة عبر مؤلفاته :

كان في كتاب « الاشارة » يرى ـ كما يرى بعض المتكلمين ـ انالانسان عبارة عن أجزاء أصلية في هذا البدن ، لا تزول ولا تتبدل[3] .

الا انه في « المباحث المشرقية » اعتنق المذهب الروحي ، وقال ان النفس مجردة ، فلا هي بجسم ، ولا منطبعة في جسم[4] . ثم ساق على ذلك الادلة التالية :

١ ـ ان الانسان يشعر بذاته مع ذهوله عن كافة اعضائه . مما يدل على ان حقيقته غير جسمه .

٢ ـ ان جسم الانسان دائم التحلل والتغير ، مع ان الانسان يعلم أنه هو الذي كان قبل اليوم . فلو كانت النفس هي هذا الجسم او

---

(١) نهاية العقول ٢/١٥٢ ـ أ .

(٢) راجع كتاب استاذنا الدكتور محمود قاسم : « في النفس والعقل لفلاسفة الاسلام والاغريق » .

(٣) الاشارة ٦٣ ـ أ و ب .

(٤) المباحث المشرقية ٢/٣٤٥ .

شيئا جسمانيا لتحللت وتبدلت ، ولنتج عن ذلك ان الواحد منا لا يحس بأنه هو ثابت مستمر .

٣ - ان المدرك لجميع الادراكات شيء واحد في الانسان . ولا يجوز أن يكون هذا الشيء هو البدن ، لأن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مدركا . ولا يصح أن يقال انه صفة حالة في البدن : لانها لو كانت قائمة بكل أجزائه لأصبح كل جزء منه سميعا بصيرا ؛ ولو فرض انها موجودة في بعض اجزائه لكان في البدن الانساني عضو هو السامع المبصر المتفكر العاقل ، ولسنا نجد ذلك العضو . واذن النفس غير البدن وغير صفة حالة في البدن [1] .

ولا جدال في ان هذه الادلة الثلاثة مأخوذة عن ابن سينا : فالاول هو برهان وحدة النفس في صورتيه : صورة الثياب وصورة الرجل الطائر [2] ، والثاني ما هو الا برهان الاستمرار [3] ، والثالث هو ما يسمى برهان الادراك العقـلي [4] .

وقد رفض في « المباحث المشرقية » المذهب الذي تمسك به في « الاشارة » والذي يجعل من النفس « أجزاء مخصوصة في البدن باقية » ، واعترض عليه بان الانحلال الذي يصيب الاجزاء الجسمية انحلال عام مضطرد ، لا يتناول بعضها فقط ويترك الاخرى بل ينتاب كل الاجزاء « لان الاسباب المحللة من

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٣٧٧ - ٣٧٨ .

(٢) راجع هذا الدليل في كتاب الدكتور محمود قاسم « في النفس والعقل » ص ٨١ - ٨٤ ، وكتاب الدكتور ابراهيم مدكور « في الفلسفة الاسلامية » ص ١٧٤ - ١٧٧ و١٧٧ - ١٧٩ .

(٣) راجع هذا الدليل في كتابي « في النفس والعقل » ص ٨٤ - ٨٥ و « في الفلسفة الاسلامية » ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٤) راجع هذا الدليل في كتاب الدكتور محمود قاسم « في النفس والعقل » ص ٨٦ - ٨٨ .

الحرارة الخارجية والداخلية والحركات التنفسية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء آخر » ، هذا الى ان تلك الاجزاء المزعومة مجهولة الطبيعة غير معروفة الصفات ، فالقول بها اولى من القول بالنفس المجردة [1] .

وفي كتاب « الاربعين » يرجع الى ما أخذ به في « الاشارة » ثم رفضه في « المباحث المشرقية » ، ويصفه بأنه « اختيار المحققين من المتكلمين ، وبهذا القول يظهر الجواب عن أكثر شبهات منكري الحشر والنشر » [2] ، ويقول : « المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب هو تلك الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره » [3] ويروي ان طائفة عظيمة من اصحاب الكلام تقول : ان الانسان « هو هذا الهيكل المحسوس » ، ثم يعقب على ذلك بأن ما ارتأوه ضعيف، مستدلا على ضعفه ببرهاني الاستمرار والرجل الطائر [4] اللذين استعملهما في المباحث المشرقية للدلالة على وجود النفس المجردة المغايرة للبدن .

على أن أقواله في كتاب « نهاية العقول » يحوط بها الغموض ، فهو يتأرجح بين القول ان الانسان هو هذا البدن المحسوس وانه لا شيء آخر وراءه ، وبين القول انه أجزاء دائمة . أي انه مضطرب بين مذهبين سبق له في « الاربعين » نصرة احدهما وافساد الآخر . ذلك انا نراه في موضع يقول : « الانسان ليس عبارة الا عن هذه الاجسام التي ركبها الله ، وخلق فيها العلم والقدرة والحياة .. ودليلنا على ان الانسان هو هذه البنية : أنا نعلم بالضرورة ان هذه البنية يحصل فيها الالم واللذة وادراك الحار والبارد .. فاذن هذا البدن مدرك لكل المدركات بكل اصناف الادراكات ، ولا معنى للانسان الا ذلك » [5] . بينما يقول في موضع آخر من نفس كتاب « نهاية العقول » :

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٣٧٧ ــ ٣٨٢ .

(٢) الاربعين ص ٢٦٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٩٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٦٤ ــ ٢٦٥ .

(٥) نهاية العقول ٢/١٦٠ ــ أ .

« ان الذي يجب اعادته هو الاجزاء الاصلية الباقية المستمرة من أول تكوينه جنينا الى آخر موته »[1] .

ومن أسلوبه في « شرح الاشارات » يظهر انه يعارض ابن سينا ولا يرتضي المذهب الروحي ، فهو يرفض حجة الاخير القائلة ان الانسان اذا بلغ سن الاربعين تزداد قوته العقلية في حين تبدأ قواه الجسمية في الضعف التدريجي الامر الذي يشير الى ان النفس غير البدن[2] ــ وينقضها بان لقائل أن يقول : لم لا يكون المقتضى لبقاء القوة العقلية قدراً معينا من الصحة ، مستمراً مع حياة الانسان ؟ ويعضد هذا النقض بان استمرار الحياة متعلق بقدر من الصحة ، فاذا اختل هذا القدر تلاشت الحياة وحصل الموت ، والزائد على القدر الضروري غير لازم لبقاء الحياة . فلماذا لا تكون القوة العقلية مماثلة للقوة الحيوانية في هذا النوع من الاكتفاء[3] ؟ وينقض أيضا الدليل الآخر الذي ذكره ابن سينا في الاشارات وهو دليل الرجل الطائر الذي يتلخص بان الانسان قد يشعر بذاته وان كان غافلا عن أعضائه ، والمعلوم مغاير لما هو ليس بمعلوم ــ فهو يرد على هذا الدليل بقوله : « وهو معارض بالنفس ، فان كل أحد يعلم ذاته المخصوصة ، مع أنه **لا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بهــا »**[4] .

على أنه في « لباب الاشارات » ــ وهو مختصر للاشارات والتنبيهات ألفه بعد الشرح ــ يعود فيدافع عن الحجة السينوية الثانية ويرد على رده هو الذي قدمه في شرح الاشارات فيقول : « فان قيل : قد اكون شاعرا بمسمى أنا حال ما أكون غافلا عن النفس ، فأنا مغاير للنفس . **قلت** : النفس لا معنى لها الا المشار اليه بقولي أنا ، فيستحيل أن أكون عالما بهذا المشار

---

(۱) نهاية العقول ۱۷٤/۲ ــ ب .

(۲) وهذا هو برهان « عدم التوازي بين النفس والجسم » راجع . « في النفس والعقل » لاستاذنا الدكتور محمود قاسم ص ۸۸ ــ ٦۰ .

(۳) شرح الاشارات والتنبيهات ۵۷/۲ ــ ٥٦ .

(٤) المصدر السابق ۱۲٤/۱ .

اليه حال ما أكون غير عالم بالنفس ، بل النفس لها لازم سلبي ، وهي أنهـا ليست بمتحيزة ولا حالة في التحيز ، ولا يعد في ان تكون ماهية معلومة مع أنه يكون بعض لوازمها مجهولا » [1] . وهذا يدل على ان ابن الخطيب قد عدل عن موقفه في الشرح الى متابعة ابن سينا والقول بتجرد النفس .

وكذلك في « شرح عيون الحكمة » ـ الذي أظن أن زمن تأليفه قريب من زمن تأليف لباب الاشارات ـ ينصر الرازي المذهب الروحي فيعلن : « ان الشيء الذي يشير اليه كل واحد يقوله أنا .. ليس هو البدن ولا جزءا من أجزاء البدن » [2] وهذا هو رأيه أيضا في رسالته المسماة « رسالة في فائدة الزيادة » [3] .

أما في « المحصل » فلم يعتنق مذهبا معينا ، ولكنه على أي حال لم يسلم بقول الذاهبين الى أن الانسان هو هذا البدن المحسوس ، اذ البـدن في تبدل مضطرد مع ان ذات الانسان مستمرة [4] .

وفي التفسير الكبير يؤكد أن النفس غير الجسم الملموس [5] ، وانها جسم نوراني متغلغل داخل هـذه البنية نافذ فيها نفاذ النـار في الفحم ونفاذ الدهن في السمسم ونفاذ ماء الورد في الورد[6] .

ويطابق رأيه في التفسير رأيه في « معالم أصول الدين » حيث يقول : ان النفس « جوهر جسماني شريف حاصل في داخل هذا البدن »[7] .

---

(١) لباب الاشارات ص ٧٢ .

(٢) شرح عيون الحكمة . ٢١ ـ أ .

(٣) رسالة في فائدة الزيارة (مخطوطة في مجموعة) ٢٣٩ ـ ب .

(٤) المحصل ص ١٦٣ .

(٥) التفسير الكبير ١٧٨/٣١ .

(٦) التفسير الكبير ٤٤/٢١ .

(٧) معالم أصول الدين ص ١١٨ و ١٣١ .

وان هذا المذهب الاخير مخالف لكل ما اعتنقه قبل ذلك : ذلك أن النفس هنا ليست هي الجسم ، ولا هي اجزاء معينة من الجسم ، ولا هي جوهر روحي مفارق ، فالرازي يصرح بمخالفة المذهب الاول بقوله : « الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة » ثم يبرهن على هذا بما برهن به ابن سينا على مغايرة النفس للبدن[1] . ويصرح أيضا بتميز مذهبه عن مذهب المتكلمين القائلين بأن النفس انما هي أجزاء خاصة في الجسم — ولكنه يرى ان الخلاف بينه وبينهم ليس كبيرا — فهو يقول : « قالوا (أي منكرو الحشر) : اذا قتل انسان واقتدى به انسان آخر ، فتلك الاجزاء ان ردت الى بدن هذا فقد ضاع ذلك ، وبالعكس ، وعلى التقديرين فقد بطل القول بالحشر والنشر . **والجواب عنه** : أما على قولنا ان الانسان جوهر نوراني مشرق في داخل هذا البدن فكل الاشكالات زائلة . واما على ظاهر قول المتكلمين فهو أن الانسان فيه اجزاء اصلية واجزاء فضلية ، والمعتبر اعادة الاجزاء الاصلية لهذا الانسان ، ثم ان الاجزاء الاصلية في هذا الانسان اجزاء فاضلة لغيره . فزال هذا السؤال . **والمذهب الذي اخترناه قريب من هذا**[2] وكذلك يعلن عدم قبوله للمذهب الروحي ، وفي هــذا يقول : « أطبقت الفلاسفة على ان النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني . **وهذا عندي باطل** والدليل عليه ، وهو أنه لو كان الامر كما قالوا لكان تصرفها في البدن ليس بآلة جسمانية ، لان الجوهر المجرد يمتنع ان يكون له قرب وبعد من الاجسام بل يكون تأثيره في البدن تأثيرا بمحض الاختراع من غير حصول شيء من الآلات والادوات »[3] .

والواقع ان هذا المذهب الذي اختاره الرازي في كل من التفسير الكبير ومعالم أصول الدين هو مذهب النظام ومن تبعه من المتكلمين : كالباقلاني

---

(١) معالم أصول الدين ص ١١٤ — ١١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣١ — ١٣٢ .

(٣) المعالم في أصول الدين ص ١١٧ — ١١٨ .

وأبي المعـالي ـ كما رأينـا ذلك فيما مضى[1] .

* * *

نصل الآن الى « المطالب العالية » ـ كتابه الاخير ـ فنلفيه يعود مرة أخرى الى القول بأن النفس جوهر روحي مفارق[2] ، ويبطل المذهب الذي انتهينا من عرضه قبل قليل ، ويتمثل هذا الابطال في سؤال القاه على نفسه ، قال فيه : اذا صحت الادلة على ان النفس غير هذا البدن ، فما الدليل على أن النفس ليست« عبارة عن أجزاء سارية في أجزاء هذا البدن سريان النار في الفحم .. روحانية نورانية » مخالفة في الماهية للجسم الظاهر ؟ ثم أجاب على هذا السؤال ـ بان طبيعة الاجسام كلها واحدة ، فاذا كانت الاجسام الظاهرة

---

(١) يقول الدكتور ابراهيم مدكور : « يتصور (فخر الدين الرازي) ، على اي اساس لا ندري ، انها (اي النفس) : جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن ، كي يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية » .

(في الفلسفة الاسلامية ص ٢٢١ ـ ٢٢٢) .

ولنا على هذا القول تعليق نجمله فيما يلي :

أ ـ يجب الا يغيب عن اذهاننا ان هذا القول هو أحد اقوال الرازي ، كما رأينا ، ولذا فهو ليس بمعبر تماما عن رأيه الحقيقي .

ب ـ سبق ان رأينا ان كثيرين من علماء الكلام قد سبقوا الرازي الى هذا القول فهو اذن ليس من تصوره ، وانما هو فيه تبع .

ج ـ ان الهدف الذي كان يرمي اليه الرازي من اعتناق هذا المذهب هو تلافي الخطأ والوقوع في التناقض .

اما الخطأ فهو ادعاء ان الانسان هو هذا البدن الظاهر (رأي طائفة من المتكلمين) . وأما التناقض فهو جعل النفس مجردة والقول في الوقت نفسه بانها تستعمل الآلات (رأي الفلاسفة) ، مع أن المجرد المحض ليس له قرب من الاجسام وبعد عنها . ولهذا قال : انها غير الجسم المحسوس ولكنها من جهة أخرى ليست مفارقة هي جسم نوارني مداخل للبدن ، يستخدم أعضاءه مباشرة.

(٢) المطالب العالية ٢/٢٧٠ وما بعدها .

قابلة للانحلال والتغير فكل الاجسام ــ من أي طبيعة كانت ــ تندرج تحت هذا الحكم العام[1] .

والادلة التي أتى بها لاثبات مذهبه في هذا الكتاب تنقسم الى سمعية وعقلية .

أما السمعية فليس فيما قدمه الرازي منها ما يدل على تجرد النفس بقدر ما يشعر بان للانسان نفسا غير جسده الظاهر . ولهذا كان الرازي حصيفا حين عقد لهذه الدلائل فصلا بعنوان « في الدلائل السمعية على ان النفس غير البدن »[2] . ولم يقل ان هذه الادلة تبرهن على ان النفس جوهر مجرد . وأيا كان الامر فليست كل هذه الادلة سمعية بالمعنى الاصطلاحي بل منها ما هو سمعي بهذا المعنى ، ومنها ما هو سمعي بمعنى ما يسمعه المرء من القصص والاخبار المتداولة . فكما استدل الفخر بقوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » وبقوله « اغرقوا فادخلوا نارا » وبقوله : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » وبقوله صلى الله عليه وسلم « اذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه على نعشه » وبمخاطبته صلى الله عليه وسلم لجثث المشركين التي ألقيت في الجب بعد موقعة بدر قائلا : اني وجدت ما وعدني ربي حقا فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا »[3] ؟ كذلك استدل باطباق الناس في الشرق والغرب وفي غابر الازمان وحاضرها على ان المتوفى المحسن ممدوح مترحم عليه والمسيء مذموم ملعون ، بل وصل الامر الى ان يدخل في الادلة السمعية ما يلي : « الحجة الثالثة : جرت عادة العقلاء بأنهم يذهبون الى المزارات المشرفة ، ويصلون ويتصدقون عندها ، ويدعون في بعض المهمات ، فيجدون آثار النفع ظاهرة ،

---

(١) المطالب العالية ٢/٢٩٤ .

(٢) المصدر السابق ٢/٣٠١ .

(٣) قارن ما يقوله الرازي هنا بالبرهان الشرعي على خلود النفس ، لدى الغزالي (في النفس والعقل ــ للدكتور محمود قاسم ص ١٦٩) .

وتنائج القول لائحة . حكي ان أصحاب أرسطو كانوا كلما صعبت عليهم مسألة ذهبوا الى قبره وبحثوا فيها كانت تتكشف لهم تلك المسألة (!!) وقد يتفق أمثال هذا كثيرا عند قبور الاكابر من العلماء والزهاد في زماننا ، ولولا ان النفوس باقية بعد البدن والا لكانت تلك الاستعانة بالميت الخالي عن الحس والشعور عبثا (!!) وذلك باطل .. »[1] .

وأما الادلة العقلية التي سردها للبرهنة على تجرد النفس فهي في جملتها تعود الى ما قدمه ابن سينا في هذا الشأن ، ويمكن اجمالها فيما يلي :

١ – الجسم الانساني متبدل متغير دائما ، أما المشار اليه « بأنا » فليس متغيرا ، والمتغير مخالف لما ليس بمتغير ، فانا ليس هو الجسم[2] .

فلا شك ان هذا البرهان هو برهان الاستمرار السينوي .

٢ – قد يكون الانسان عالما بنفسه ، غافلا عن كافة أعضائه[3] .

وهذا أيضا برهان ابن سينا المسمى ببرهان وحدة النفس .

٣ – ان المدرك لجميع الادارات شيء واحد في الانسان ، ذلك لان الانسان يقول أبصرت بعيني ومشيت برجلي وسمعت بأذني وفكرت بعقلي .. ، فلو لم يكن المدرك لكل هذه الادراكات شيئا واحدا لما صحت هذه الاضافات . وهذا المدرك هو النفس . ولا يمكن ان تكون النفس جسما لانها عندئذ اما ان تكون البدن بمجموعه أو جزءا من أجزائه : اما الاحتمال الاول فمردود لانا نعلم ان السمع والبصر والتخيل والتفكر غير حاصلة في اليدين ولا في الرجلين ، واما الاحتمال الثاني فمردود ايضا لان هذا الجزء لو

---

(١) المطالب العالية ٢/٣٠١ – ٣٠٦ .

(٢) المصدر السابق ٢/٢٩٣ – ٢٩٤ .

(٣) المصدر السابق ٢/٢٩٤ .

كان عضوا خاصا من أعضاء البدن لعلم كل انسان ذلك العضو لان « علم كل أحد بنفسه علم ضروري ؛ وهو سابق على جميع العلوم » ولا يقبل أيضا ان يقال : ان النفس جزء لا ينقسم (أو جوهر فرد) لان الاجزاء متماثلة ليس لاحدها ان يختص من بين كل الاجزاء باستعداد معين [1] .

وبمقدورنا ان نرجع هذا الدليل كذلك الى ابن سينا فهو مزيج من برهان الوحدة بصورته الموجودة في رسالته المسماة : « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » [2] وبرهان الادارات العقلي [3] .

٤ ــ كلما استغرق المرء في الفكر والتأمل ضعف جسده وقوي عقله ، وكلما داوم على الشهوات الحسية بلدت ملكته الفكرية ، الامر الذي يدل على ان النفس غير الجسم [4] .

وفي الحق ان هذا الدليل هو دليل عدم التوازن بين النفس والجسم ، والموجود لدى ابن سينا[5] .

* * *

والذي نخلص اليه أخيرا هو ان الرازي عاد في آخر كتبه فالتزم بما سبق أن التزم به في كتابه الفلسفي القديم « المباحث المشرقية » : فقال بجوهرية النفس وروحيتها ، وتعلق بما تعلق به هناك من الادلة . واذا كنا قد رأيناه ارتضى

---

(١) المطالب العالية ٢/٣٠٠ .

(٢) انظر هذه الرسالة ملحقة بكتاب احوال النفس الذي نشره الدكتور احمد فؤاد الاهواني ، وراجع هذا الدليل ص ١٨٤ وانظر ايضا في النفس والعقل لاستاذنا الدكتور محمود قاسم ص ٨٤ .

(٣) في النفس والعقل ص ٨٦ ــ ٨٨ .

(٤) المطالب العالية ٢/٣٠٠ .

(٥) في النفس والعقل ٢/٨٨ ــ ٩٠ .

هذا المذهب أيضا في بعض مؤلفاته الوسيطة ، ساغ لنا ان نحكم بأن مذهبه الفعلي ان النفس جوهر روحاني غير جسمي •

٣ ـ النفس والروح :

تعتقد طائفة من أهل الحديث والفقه والتصوف أن الروح غير النفس ، وان الانسان مؤلف من بدن ونفس وروح ، فاذا نام فارقته النفس وتنقلت كما تشاء ، وبقي الروح في جسمه ، فاذا أوقظ النائم أو استيقظ رجعت اليه النفس في لمح البصر[١] • ولهم في التفرقة بين النفس والروح أقوال متعددة ، منها : ان النفس طينية نارية والروح نورية روحانية ، ومنها ان النفس ناسوتية والروح لاهوتية ، ومن تفريقاتهم أيضا أن النفس منبع الشرور والاهواء والروح مصدر الخيرات والفضائل[٢] • ويقول القشيري : « ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الاخلاق المذمومة ، كما ان الروح لطيفة في هذا القالب هي محل الاخلاق المحمودة »[٣] •

---

(١) الروح ـ لابن قيم الجوزية ص ٣٤٥ • ويرى جلال الدين الدواني ان الانسان مؤلف من ثلاثة أشياء : جسد كثيف وجسد لطيف وروح ، الجسد الكثيف هو الجسم الراقد في الفراش حال النوم ، وهو الذي يفنى بعد الموت • والجسم اللطيف هو الذي ينفصل عن الجسم الكثيف اثناء النوم فيجوب ملكوت السموات والارض ، وهذا الجسم اللطيف هو المسمى بالروح في الاصطلاح الشرعي « فجميع ما ورد من حياة الشهداء وعدم موت المؤمن وانتقاله من دار الى دار وخلقة للابد لا للموت .. فالمراد به هذا الجسم اللطيف الحال في الجسم الكثيف ، وهو المسمى بالروح » • واما العنصر الثالث وهو الروح فهو الرابطة بين الجسم الكثيف والجسم اللطيف ، وليس له كيفية وهو المقصود من قوله تعالى : « قل الروح من أمر ربي » •

(حقيقة الانسان والروح الجوال في العوالم ـ لجلال الدين الدواني ـ تحقيق محمد زاهد الكوثري ـ القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧ م ص ١١ وما بعدها)

(٢) الروح ـ لابن القيم ص ٣٤٦ •

(٣) الرسالة القشيرية ـ لعبد الكريم القشيري • نشر مصطفى الحلبي بمصر ص ٤٨ •

وعند الغزالي ان كلا من النفس والروح تطلق بمعنيين : فالنفس قد يراد بها ذلك الجوهر العقلي الذي هو حقيقة الانسان ، والذي سبق ان قال به سقراط وأفلاطون والفارابي وابن سينا ، وقد يراد بها المعنى الجامع للصفات المرذولة ، وعلى هذا المعنى الاخير يمكن فهم قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أعـدى عدوك نفسك التـي بين جنبيك » . وكذلك الروح قد يقصد بها النفس بالمعنى الاول ، ولكن قد تطلق أيضا على جسم لطيف بخاري ينبع من القلب ويجري في العروق الى سائر الاعضاء باثا فيها الحياة والحركة[1]. وهذا المعنى الاخير من معنى الروح ليس بجديد بل كان معروفا من قبل لدى الفلاسفة والاطباء : سواء الاغريق منهم والمسلمون[2] .

وفي نظر بعض المسلمين كالنظام ان النفس والروح شيء واحد ، وقـد أشرنا الى ذلك فيما تقدم . ويدعى ابن القيم ان رأي جمهور المسلمين هو ان النفس والروح اسمان لمسمى واحد[3] .

أما فيما يتعلق بالرازي فهو في هذا شبيه بالغزالي والمتصوفة : ذلك انه في بعض المواضع لا يفرق بين النفس والروح ، فيستعمل لفظ الروح ويريد به النفس التي رأينا في الفقرة الفائتة اختلاف الفلاسفة والمتكلمين في شأنها[4]. الا أنه ، مع هذا ، يذكر في بعض تصانيفه ان الروح جوهر لطيف مكون من بخارية الاخلاط[5] ، وبتعبير آخر مكون من ألطف أجزاء الاغذية التي مجمعها

---

(١) الغزالي : منهاج العارفين ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ، ومعارج القدس ١١/٤٤ ، واحياء علوم الدين ٣/٣ ـ ٤ ، وراجع : في النفس والعقل ـ للدكتور محمود قاسم ص ٩٧ ـ ٩٨ ، وفي الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم مدكور ص ٢١٧ ـ ٢٢١ .

(٢) في النفس والعقل ص ٩٨ .

(٣) الروح لابن القيم ص ٣٤٣ .

(٤) الاشارة ٦٣ ـ ب ، والتفسير الكبير ١٦٥/٤ ـ ١٦٧ ، ١٠٩/١٥ ، ٣٦/٢١ ـ ٥٣ .

(٥) المباحث المشرقية ٣٢١/٢ .

القلب[1] وعلى هذا فالنفس غير الروح • ومن ناحية أخرى نعثر لابن الخطيب في كتاب « لوامع البينات » على تفرقة بين النفس والروح هي في الواقع تفرقة صوفية • فقد بين ان النفس مبعث الجهل والشرور والاخلاق السيئة ، والروح أصل المعرفة والخير والخلق الحسن[2] ، وان الحرب بين هذين الخصمين سجال فغلبة لهذا وغلبة لتلك ، ولهذا بينما يكون الانسان ملكا آونة اذا به شيطان آونة أخرى[3] •

٤ ــ منشأ النفوس :

يرى فلاسفة الفيض المسلمون ــ من أمثال الفارابي وابن سينا ــ ان النفوس البشرية انما فاضت عن آخر العقول الفلكية ، وهو الذي سموه بواهب الصور أو العقل الفعال[4] ولم يستطع الامام الغزالي أن ينجو من تأثيرهم ــ رغم عنف خصومته لهم ــ فقال أيضا ان النفوس قد صدرت عن ذلك العقل المفارق[5] • غير ان أبا الوليد ابن رشد قد رفض السير وراءهم ، وعارضهم فيما يدعونه[6] •

وهناك نظرية اخرى في فيض النفوس الانسانية تختلف عما قدمه الفارابي وابن سينا ، هي نظرية الاشراقيين ، وعلى رأسهم شهاب الدين السهروردي المقتول • ففي حين يقول ذانك الفيلسوفان ان العقل الفعال هو مصدر كل الكائنات الحاصلة تحت ذلك القمر ، ومنها النفوس الانسانية ، يقول السهروردي ان لكل نوع من انواع الموجودات مثالا هو نموذج له وأصل

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٤٠٨ ــ ٤٠٩ والملخص ١٥٨ ــ ب •

(٢) لوامع البينات ص ١٣٨ ــ ١٣٩ و ١٧٨ •

(٣) المرجع السابق ص ١٣٨ •

(٤) في النفس والعقل ص ٧٣ و ٩٢ و ١٠٤ و ١١١ ــ ١١٢ ، ١٦١ •

(٥) في النفس والعقل ص ١٠٤ •

(٦) المصدر السابق ص ١١١ ــ ١١٢ ، ٢٨٠ ــ ٢٨٣ •

ومدبر وحافظ ، وهو رب ذلك النوع أو « طباعة التامة »[1] . والطباع التامة الخاصة بالنوع الانساني هي « العقل الفعال » . يقول الفيلسوف الاشراقي . « ومن جملة الانوار القاهرة ابونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية ، روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال »[2] . وأيا كان الامر ففي نظر هذا الفيلسوف ان كل أفراد النوع الانساني ينتسبون الى طباع تامة واحدة[3] .

على ان طائفة من الفلاسفة القدماء كانت تقول ان لكل شخص أو مجموعة من الاشخاص روحا كوكبية تكون علة وجوده وتؤيده وتحرسه وتلهمه وتسمى طباعا تامة[4] . وبما ان هذه الارواح العالية متباينة فيما بينها من حيث الطبيعة فان معلولاتها وهي النفوس الانسانية مختلفة أيضا في طبائعها « فتتشابه وتتقارب وتختلف وتتباين وتتحارب وتتباغض بحسب أحوال عللها »[5] . وقد انتحل ابو البركات البغدادي هذا المذهب في كتابه « المعتبر في الحكمة »[6] .

وبهذا الفيلسوف الاخير اقتدى الفخر[7] ، فاختار هذا المعتقد في كل

---

(١) اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي — للدكتور محمد علي أبو ريان ص ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠١ — ٢٠٢ .

(٢) هياكل النور — للسهروردي — تحقيق الدكتور محمد علي ابو ريان — المكتبة التجارية بمصر — ص ٦٥ .

(٣) اصول الفلسفة الاشراقية ص ٢٠٢ .

(٤) المعتبر في الحكمة لابي البركات البغدادي ٢/٣٩٠ — ٣٩١ . ويراجع النص الذي أورده الدكتور ابو ريان في كتابه «أصول الفلسفة الاشراقية» ص ٢٠١ .

(٥) المعتبر في الحكمة ٢/٣٩١ .

(٦) المصدر السابق ٢/٣٩٠ — ٣٩١ .

(٧) فقد كان « المعتبر » من المصادر الهامة لثقافة الرازي الفلسفية .

من التفسير الكبير[1] والمطالب العالية . وقد ذكر في الكتاب الاخير ان ثمة طائفة من الفلاسفة تقول ان الارواح الفلكية مختلفة وان كل واحد منها علة لوجود مجموعة من النفوس الانسانية ، ويعتبر كالاب لها ، وهو يقوم بمنحها الهامات تتناسب وطبيعته الخاصة ، فان كانت طبيعته خيرة ألقى اليها بالخير ، وان كانت شريرة نفت الوسوسة والشرور[2] . ثم أردف الرازي يقول : ان هذا المذهب « هو الذي يذهب اليه صاحب الوحي الشريف صلى الله عليه وسلم حيث قال : الارواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف . وقال أيضا : الناس معادن كمعادن الذهب والفضة . **وهذا هو المذهب المختار عندنا »**[3] .

واني ـ على النقيض من الرازي ـ أعتقد ان هذا المذهب بعيد غاية البعد عن الاسلام ، وان الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقصد بذينك الحديثين ان لكل فصيلة من الارواح ابا كوكبيا هو الفاعل لها ، بل كان يرمي الى بيان اختلاف النفوس في الطبائع مما يترتب عليه تباينها في الاخلاق ، وميل بعضها الى بعض او النفرة عنه حسب التقائها في الماهية وافتراقها .

٥ ـ وحدة النفس وقواها :

كان أفلاطون يقول : ان للانسان ثلاث نفوس مستقلة ولكل واحدة منها مركز خاص في البدن ، فالعاقلة في الرأس والغضبية في القلب والشهوانية في البطن[4] . ولم يشأ أرسطو ان يسلم لاستاذه تعدد النفوس ، بل أعلن ان النفس الانسانية واحدة لها قوى متعددة ، وتتميز كل قوة من هذه القوى بفعل خاص كالتغذي او النمو او التوالد او الاحساس او الحركة او الشهوة

---

(١) التفسير الكبير ١٨٣/١٦ .

(٢) المطالب العالية ٣٠٧/٢ و ٤٥٠ ـ ٤٥١ .

(٣) المصدر السابق ٣٠٨/٢ .

(٤) في الفس والعقل ص ٥٩ ـ ٦٤ .

أو التخيل أو الادراك[1] . وتابع أكثر فلاسفة الاسلام أرسطو وارتضوا رأيه[2] .

وعارض ابو البركات البغدادي ارسطو واتباعه في وجود هذه القوى : وقال ان النفس بذاتها تفعل الافاعيل الشعوريه واللاشعورية : فهي وحدها التي تقوم بفعل التغذي والنمو ، كما تقوم بفعل الابصار والسمع ، كذلك هي عينها التي تفكر وتتخيل ، وليس اختلاف افعالها يرجع الى اختلاف قوى متفرعة عنها ، بل الى اختلاف الآلات التي تباشر بها تلك الافعال . واذا لم تتمكن النفس من القيام بفعل معين فليس معنى هذا انها تفقد قوة معينة ، بل معناه انعدام الآلة التي تمارس بها نشاطها ، او على الاقل فساد تلك الآلة . فمثلا الاعمى لم ينجم عجزه عن الابصار عن فقدانه قوة معينة كانت تحل في العين ، بل لان آلة معينة ــ هي العين ــ قد أصيبت بعاهة جعلت النفس تتقاصر عن فعلها المرتبط بسلامة الآلات البدنية . والنفوس جميعا تعلم بما يصدر عنها من الافعال النباتية والحيوانية والانسانية ، وان لم يظهر هذا العلم على ساحة الشعور . واذا كنا لا نشعر بالافعال النباتية كالنمو والهضم الخ فبسبب كثرتها وتلاحقها واستمرارها ، لا بسبب جهل النفس بها ، اذ النفس تعرف كل تلك التفصيلات لانها هي التي أوقعتها ، وفاعل الشيء عالم به ، وهناك فرق بين معرفة الشيء وبين الشعور بتلك المعرفة[3] .

أما الرازي فقد تأثر ــ في « المباحث المشرقية » ــ تأثرا واضحا بأبي البركات ولكنه ، مع هذا ، لم يجانب المذهب المشائي كلية بل أخذ منه بطرف . فالنفس واحدة ، وتفعل كافة الافعال الحيوانية والانسانية بمعرفة الآلات ، وتدرك كل الادراكات دون توسط شيء من القوى تختص كل واحدة منها بعمل منفصل ، واذا اختل ادراك معين كالسمع مثلا فليس ذلك لان قوة كانت

---

(١) في النفس والعقل ص ١١٩ ــ ١٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٣ ــ وما بعدها .

(٣) المعتبر في الحكمة لابي البركات البغدادي ٣٠٢/٢ وما بعدها .

موجودة في ذلك العضو ثم زالت ، بل لان الاعضاء آلات للنفس ؛ فاذا اختلت الآلة اختل الفعل[1] . ويستدل الرازي على مذهبه بأن « الحاكم على الشيئين يجب أن يكون مدركا لذينك الشيئين ، وذلك لان الحكم على الشيئين عبارة عن التصديق بثبوت أمر لهما او سلبه عنهما ، والتصديق لا يتم الا بتصور الطرفين . فاذا حكمنا بشيء على شيئين فلا بد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الشيئين اللذين حكم عليهما ولذلك الشيء الذي حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم . واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : انا اذا أدركنا شخصا من اشخاص الناس علمنا انه جزئي للانسان الكلي وانه ليس بجزئي للفرس الكلي ، والحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد ان يكون هو بعينه مدركا للانسان الجزئي والانسان الكلي والفرس الكلي . فاذن المدرك للجزئيات هو بعينه المدرك للكليات . فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم . ولا ادري كيف غفل عنها السابقون مع حذاقتهم »[2] . وهو في هذا يوافق ابا البركات . بيد انه يرى كذلك ان الافعال النباتية كالتغذي والنمو والتوليد « غير صادرة عن النفس ، بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الاعضاء . والدليل على ذلك ان التغذي والنمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم ، وكان يجب ان تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالات للغذاء ، وبجميع الاعضاء على التفصيل علمــا بديهيا ، ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوى عديمة الشعور بهذه الآثار »[3] وفي هذا النص يخالف أبا البركات في جزء من مذهبه ، ويعود الى الاخذ بجانب من مذهب ابن سينا . فهو يفرق بين الافعال الشعورية واللاشعورية ، فالاولى صادرة عن النفس رأسا ، والثانية وجدت عن قوى

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٢٤٥ و ٣٣٣ .

(٢) المصدر السابق ٢/٢٤٣ – ٢٤٤ و ٢/٣٣١ .

(٣) المصدر السابق ٢/٢٤٥ .

منبعثة من النفس ؛ ونحن قد رأينا فيما سبق ؛ ان ابا البركات يقول : ان كل الافعال الشعورية واللاشعورية تعلمها النفس تفصيلا ، أما الرازي فيسوي في هذا النص بين العلم والشعور ، ويقرر ان ما نشعر به فهو معلوم للنفس مفعول لها ، وما لا تشعر به فليس بمعدوم للنفس ولا بمفعول لها مباشرة بل هو مفعول لقوى عديمة الشعور بآثارها .

على ان الرازي في « أسرار التنزيل » يعرض عن هذه التفرقة الدقيقة وينحاز كلية الى المدرسة المشائية ، معتنقا رأي أرسطو صراحة : فالنفس واحدة ، والقرآن والسنة مطابقان لرأي المعلم الاول في هذه الوحدة ، أما رأي أفلاطون ومن شايعه في تعدد النفس فباطل[1] ، بل للنفس قوى متفرعة عنها ؛ غير ان الفخر حين تحدث عن هذه القوى استعمل لغة أفلاطونية فقال : « ثم فوّض (الله) تدبير هذه المملكة (جسم الانسان) الى ثلاثة رؤساء : احدها الشهوة ومسكنها الكبد .. وثانيها القوة الغضبية ومسكنها القلب .. (ولا يوجد في المخطوطة الرئيس الثالث الذي هو القوة المفكرة) .. ثم هؤلاء الرؤساء الثلاثة ليسوا اشياء متباينة مستقلة بأنفسها بل هي كالفروع من أصل واحد »[2] .

٦ ـ صلة النفس بالبدن وخلودها :

يذهب ابن سينا الى ان النفس تتعلق بالبدن بعد تكون القلب والدماغ غير ان الرازي يقول ان مثل هذه الاحكام ليست مبنية على اساس علمي ثابت يقيني ، فهي لا تزيد على ظنون ؛ اما العلم اليقيني فيها فمما لا وصول اليه[3].

---

(١) قال في أسرار التنزيل : « وزعم بقراط وافلاطون وجالينوس انها نفوس ثلاثة كل واحد منهـا يستقل بنفسه .. واعلم ان القرآن والاحاديث مطابقان لقول ارسطاليس » (١٩١ ـ أ و به) .

(٢) أسرار التنزيل ١٨٨/أ .

(٣) المباحث المشرقية ٢٧٦/٢ ـ ٢٧٧ .

أما حال النفس بعد الموت فالفخر ــ كسائر الفلاسفة الاسلاميين[1] ــ يرى ان النفس باقية بعد فناء البدن[2] . وهو يعول في اثبات خلودها على الادلة النقلية اكثر من تعويله على الادلة العقلية ، وفي هذا يقول في « معالم أصول الدين » : « اعلم ان طريقنا في بقاء النفوس اطباق الانبياء والاولياء والحكماء عليه ، ثم ان هذا المعنى يتأكد بالاقناعات العقلية »[3] . بيد ان في بعض استدلالاته النقلية شيئا من التعسف ، ومن ذلك ادعاؤه ان كلمة لا تموت بموت البدن[4] . مع ان هذه الكلمة ــ باقترانها مع كلمة « ولا لاتموت بموت البدن [5] . مع ان هذه الكلمة ــ باقترانها مع كلمة « ولا يحيا » ــ تصف صورة عذاب الاشقياء في نار جهنم فلا هم بميتين فيستريحوا ولا أحياء حياة خالية عن العذاب والالم[5] .

واذا كانت النفس غير ميتة ، فهل تظل مفارقة ، أم أنها تدبر بدنا آخر ؟

ان تدبير النفس وحلولها في بدن آخر بعد فناء بدنها الاول يعرف « بالتناسخ » ولم يشذ الرازي على قول اغلب المسلمين في القول بفساد التناسخ ، غير ان استدلاله على هذا الفساد كان قلقا . ذلك ان المتكلمين استشهدوا على بطلان هذا المعتقد بانا لو كنا قد عشنا حياة سابقة على حياتنا هذه لامكننا ان نتذكر احوالنا ومعارفنا التي كانت لنا في تلك الحياة الاولى .

---

(١) انظر كتاب الدكتور محمود قاسم : في النفس والعقل ص ١٥٨ وما بعدها .

وكتاب الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ص ٢٢٥ وما بعدها .

(٢) المباحث المشرقية ٣٩٧/٢ ، والتفسير الكبير ٩٢/٩ ، ورسالة في فائدة الزيارة ٢٣٩ ــ ب .

(٣) المعالم في أصول الدين ص ١٢٣ .

(٤) المطالب العالية (طلعت) ص ٥١٢ . وقد سبق الرازي الى هذا الاستدلال آخرون ، منهم الغزالي (معراج السالكين ص ٣٥ ــ ٣٦) .

(٥) انظر ما يقوله الرازي نفسه في معنى هذه الآية في مفاتيح الغيب ١٤٧/٣١ ، فهو قريب من هذا الذي ذكرته .

وقد وصف الفخر هذه الحجة في « المباحث المشرقية » بأنها « ضعيفة جداً »[1] ونقضها في « المحصل » بقوله : « لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن »[2] . ولكن على الرغم من هذا النقد . لم يأت في الكتابين المذكورين بحجة من عنده .

على أنا نفاجأ حين نقرأ « معالم أصول الدين » ـ آخر مؤلفاته الصغيرة ـ بأنه يجعل من تلك الحجة ذاتها حجة صحيحة راسخة لا يرقى اليها الشك : فهو يقول : « ... والاقوى في نفي التناسخ ان يقال : لو كنا موجودين قبل هذا البدن لوجب ان نعرف احوالنا في تلك الابدان ، كما ان من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة فانه يمتنع ان ينساها »[3] . ويبدو انه في « المطالب العالية » أيضا يرتضي تلك الحجة ، لانه قد سردها دون تعليق[4] .

* * *

ب ـ المعرفـــة

نظرية المعرفة لدى الرازي ـ بشكلها العام ـ هي نظرية ابن سينا[5] ، بغض النظر عن التفصيلات وان كانت هامة .

فليس التعلم تذكر النفس لما عرفته في حياتها الاولى قبل اتصالها بالبدن كما يقول افلاطون[6] . ولكن النفس في مبدأ أمرها ، عند الولادة ، خالية

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٣٩٦ .

(٢) المحصل ص ١٦٧ .

(٣) المعالم في اصول الدين ص ١٢٢ .

(٤) المطالب العالية ٢/٣٣١ .

(٥) انظر نظرية ابن سينا في كتاب استاذنا الدكتور محمود قاسم : « في النفس والعقل » ص ١٩٩ وما بعدها .

(٦) المباحث المشرقية ١/٣٧٥ ـ ٣٧٦ ، والملخص ٨٠ ـ أ .

عن كل معرفة[1] ، حتى ان الطفل حين يولد لا يعرف أمه[2] . بيد ان النفس ـ مع هـذا ـ مستعدة للمعرفة[3] ، الا ان استعدادها غير كاف ، بل هو محتاج الى شيء آخر يكمله وهو الاحساس بالجزئيات ، وللتدليل على هذا يستعمل الرازي نظرية الفيض التي اعتنقها الشيخ الرئيس ، مع فارق واحد وهو انه قال ان الفياض هو الله على حين كان ابن سينا يقول انه العقل الفعال آخر العقول الفلكية . فقد قال الفخر ان « الفياض لتلك التعقلات والعلوم » عام الفيض ، ولا تتخصص افاضته بوقت دون آخر لامر عائد اليه ، بل لامر يعود الى النفوس المستعدة لقبول الفيض ولو كان الاستعداد الفطري كافيا لفاضت المعارف من اول نشأة الانسان ، ولما كان الواقع خلاف هـذا علمنا انه لا بد من اشياء اخرى زائدة على الفطرة تعد النفس لتلقى الفيض ، وما هذه الاشياء المعدة الا احساساتنا بالجزئيات[4] ، ويستشهد الرازي على هذه النظرية بقوله تعالى « والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة »[5] . وفي الحق ان الفخر لم يبين ، حين تكلم في العقل والمعرفة ـ ما هو الفياض ، ولكن بمقدورنا ان نقول انه يقصد به الله تعالى ، لا العقل الفعال ، ذلك لانه يقول في موضع آخر ـ أثناء كلامه في تكوين الاسطقصات ـ : « ان السبب الموجب لصور العناصر هو المفارق : اما عندهم (يعني الفلاسفة) فهو العقل الفعال ، واما عندنا فهو واجب الوجود تعالى »[6] .

---

(١) التفسير الكبير ٢٠/٨٩ ، ولوامع البينات ص ٢١٣ ، ورسالة في التنبيه ص ٢١١ .

(٢) اسرار التنزيل ٢٠٠ ـ ب .

(٣) المصدر السابق ص ١٥٥ ـ ا والمباحث المشرقية ١/٣٤٥ .

(٤) المباحث المشرقية ١/٣٤٥ .

(٥) التفسير الكبير ٢٠/٨٩ ـ ٩٠ .

(٦) المباحث المشرقية ٢/٥١٣ ـ ٥١٤ .

والنفس في تعقلها تتدرج في مراتب أربع اشارت اليها الآية الكريمة : « أومن كان ميتا ، فأحييناه ، وجعلنا له نورا يمشي به في الناس ، كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ؟ » ، فالمرتبة الاولى ــ استعداد النفس لكافة العلوم والمعارف ، وهي المشار اليها في الآية بالموت ، والمرتبة الثانية ــ حصول العلوم البديهية الكلية ، ويدل عليها قوله تعالى « فأحييناه » ، والمرتبة الثالثة ــ تركيب البديهيات ليتوصل بتركيباتها الى المجهولات النظرية الا ان المعارف قد لا تكون حاضرة بالفعل ، بل تكون بحيث متى شاء الانسان استرجعها واستحضرها ، وهذه المرتبة هي المشار اليها بقوله : « وجعلنا له نورا » ، أما المرتبة الرابعة ، فهي حضور المعارف بالفعل ، وهي المرادة بقوله : « يمشي به في الناس »[1] .

ولا شك ان الرازي يريد بهذه المراتب الاربع تلك المراتب التي يطلق عليها ابن سينا اسماء : العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد[2] .

* * *

أما التفصيلات التي أشرنا اليها في مطلع هذا البحث فهي :

١ ــ اختلاف النفس في قبول المعارف .

أثبت ابن سينا الحدس بهذا الدليل ، وهو ان في الناس من هو غبي لا يفيده الفكر علما بالمجهول اصلا ، وفيهم من له فطانة قليلة ، وفيهم من له فطانة أقوى ، وكذلك يمكن أن يوجد من هو في أكثر الاحوال غني عن التعلم والتذكر فباستطاعته أن ينتقل من التصورات والبدهيات الى العلوم النظرية بسرعة وبدون معونة معلم . وهذا ما يعرف بالحدس .

---

(١) التفسير الكبير ١٣/١٧١ ــ ١٧٢

(٢) انظر مباني هذه العقول في كتاب الدكتور محمود قاسم « في النفس والعقل » ص ١٦٩ ــ ٢٠٠ .

على ان الرازي يعارض ابن سينا ، ويقول : النفوس قاطبة تقتضي بفطرتها الحدس القوي ، وجميعها ، في الاصل ، قابلة لأن تتعلم سائر العلوم ، فليس هناك من هو غبي بالفطرة ، ويأتي اختلاف النـاس في قوة الفكر وضعفه نتيجة للعوارض والامور الخارجية • ويشرح الفخر رأيه هـذا بقوله : ان العلوم النظرية مركبة من التصديقات النظرية ، وهذه تنتهي الى التصديقات البديهية ، والتصديقات البديهية لا تحتاج الى معلم لانها مكونة من تصورات ازلية بدهية • فاذا كان اجتماع التصورات البدهية يفيد التصديقات البدهية ، واجتماع التصديقات البدهية يفضي الى العلم النظري ، والعلوم النظرية ، اذا تركبت ، تنتج علوما نظرية أخرى ــ كانت كل نفس قابلة لأن يحصل لها العـلم النظري دون تعلم • الا ان ثمة عوارض تصرف النفس وتمنعها من التمتع بالحدس ، ومن هذه العوارض انشغالها بتدبير البـدن ، ومعارضة الخيال ، وبسبب هذه الصوارف تحتاج النفس الى التفكير والتعلم • ولكن ليس كل النفوس كذلك ، بل توجد نفوس تقدر أن تتغلب على كل شاغل ، وهذه فقط هي التي يحدث لها « الحدس » • ويعضد الرازي هذه الفكرة بالحديث الشريف : « كل مولود يولد على الفطرة »[1] •

والذي نستخلصه ممـا قدمناه ان الفخر يرى ان النفوس ، من حيث الاصـل ، لا تتفاوت في درجة قبول المعرفة • هـذا ما قاله في « شـرح الاشارات » ، غير انه في بعض كتبه الاخرى ــ كالمطالب العالية ، والتفسير الكبير ــ يصرح بأن النفوس مختلفة في الماهية : فمنها الذكية ومنها البليدة[2] وان « الاستعداد الاصلي يختلف في الارواح ، فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف ، وربمـا كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ، ويكون صاحبه بليدا ناقصا[3] •

---

(١) الاشارات لابن سينا ، وشرح الاشارات للرازي ١٥٦/١ ــ ١٥٧ •

(٢) المطالب العالية ٣٠٧/٢ •

(٣) التفسير الكبير ١٧١/١٣ •

٢ ــ عضو المعرفــة :

اختلف في العضو الذي يتأثر بالنشاط العلمي والفكري : فقيل انه القلب وقيل انه الدماغ . وكان رأي الرازي في كثير من الاحيان ان القلب هو محل العــلم والمعرفة[١] . الا انه أحيانا اخرى يذهب مذاهب مختلفة : فتارة يرى ان مقر الفهم والعقل والحفظ والذكر جميعا هو الدماغ[٢] ، وتارة اخرى يقسم الوظائف بين القلب والدماغ : فللقلب المعرفة والعلم والجهل ، وللدماغ الفكر والوهم والخيال[٣] ، وفي بعض المواضع يحاول أن يوفق فيقول : ان القوى النفسانية موجودة في القلب ، ولكنها لا تفعل الا بتوسط الدماغ[٤] ، أي ان الدماغ هو الواسطة بين القلب من جهــة وبين الاعضاء والحواس من جهة اخرى[٥] .

٣ ــ هل معرفة حقيقة الاشياء ممكنة ؟ :

يرى الرازي ــ كما يرى كثير من العلماء المتقدمين والمحدثين ــ انحقائق الاشياء غير معلومة للناس ، وان معرفتهم تقتصر على صفاتها وظواهرها[٦] . ولكن الفخر ، مع هذا ، يعتقد انه « يمكن » العلم بالحقائق سواء البسيط منها والمركب ، ويتخذ من اعتراف بعض المؤلفين بامكان معرفة الحقائق المركبة وسيلة الى التدليل على امكان العلم بالحقائق البسيطة أيضا . وهو في هذا يقول : « الفصل الاول ــ في ان حقائق الاشياء يمكن أن تكون معــلومة

---

(١) التفسير الكبير ٤٥/٢٣ واسرار التنزيل ١٩١ ــ أ ، ولوامع البينات ص ٤١ ، والمطالب العالية ٣١٥/٢ .

(٢) الفراسة ص ٥٩ .

(٣) التفسير الكبير ١٤٩/١٩ .

(٤) المطالب العالية ٣٢٣/٢ .

(٥) التفسير الكبير ١٦٦/٢٤ ــ ١٦٧ .

(٦) المباحث المشرقية ٣٥٨/١ والتفسير الكبير ٢٣٣/٢٨ والمطالب العالية ١٧٢/١ .

للبشر . ربما يجري في الكتب ان الحقائق المركبة هي التي يمكن معرفتها لأجل امكان تعريفها بأجزائها المقومة لها . أما البسائط فانها لا تعقل حقائقها ، بل الغاية القصوى تعريفها بلوازمها .. **فانا اقول** : ان الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة ، وبرهانه : ان المركبات لا بد وأن يكون تركيبها من البسائط ، لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود . وتلك البسائط اذ هي غير معقولة كانت المركبات أيضا غير معقولة بالحد ، ولا يمكن أيضا أن تكون معقولة بالرسم لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم ، وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة ، وان كانت مركبة فبسائطها غير معقولة ، فهي أيضا غير معقولة »[1] .

وجدير بالذكر ان فكرة الرازي عن امكان معرفة حقائق البسائط ـ وان بدت غريبة في الماضي ـ فقد وجدت لها أنصارا في العصر الحديث[2] .

٤ ـ بداهة التصورات والتصديقات[3] واكتسابها ، وهل الانسان قادر على تحصيل المعرفة ؟

ان للرازي فيما يتعلق بالتصورات والتصديقات وما يترتب عليهما من القدرة على المعرفة أو عدم القدرة عليها ـ نظريتين مختلفتين :

النظرية الاولى ـ « التصورات غير كسبية[1] ، والتصديقات البديهية

---

(١) المباحث المشرقية ٣٧٦/١ ـ ٣٧٧ .

(٢) ملاحظة لفت نظري اليها استاذنا الدكتور محمود قاسم .

(٣) خالف الرازي الفلاسفة في معنى التصديق : فالتصديق عنده « ادراك مع الحكم » وعند الفلاسفة هو الحكم فقط (انظر : المحصل للرازي ونقد المحصل للطوسي ص ٣ ، وشرح القطب على الشمسية ٧٢/١ ، والمواقف ٨٨/١) .

(٤) المطالب العالية ٢٠٤/٢ ، وراجع المقاصد للتفتازاني ١٦/١ ، ومناهج البحث للدكتور علي سامي النشار ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

غير كسبية ، والتصديقات بأسرها غير كسبية »[1] . و « العلوم كلها ضرورية لأنها اما ضرورية ابتداء أو لازمة عنها لزوما ضروريا ، فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه ، لم يكن علم ، واذا كان كذلك كانت بأسرها بديهية »[2] فالمعارف اذن غير واقعة بقدرة الانسان واختياره[3] ، والانسان اذا كلف بالعلم فليس ذلك لأن المعرفة مقدورة أو ممكنة بل لأن الانسان مكلف بما لا يطاق . قال في الاربعين :

« ان شيئا من التصورات غير مكتسب فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب فشيء من التصديقات غير مكتسب ، مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة ، فكان هذا تكليفا بما لا يطاق »[4] .

وفي الحق ان ما يقول به الرازي من ان المعارف ضرورية قول قديم سبقه اليه الجاحظ وثمامة بن أشرس[5] من المعتزلة ، وبعض طوائف الشيعة[6] .

ومهما يكن من شيء فله على هذه النظرية الاولى ثلاثة أدلة :

الدليل الاول : التصورات كلها غير كسبية لوجهين :

الوجه الاول ــ ان التصور وان كان معلوما فلا يصح اكتسابه لأن تحصيل الحاصل فاسد ، وان لم يكن معلوما تعذر طلبه لأن مالا شعور به

---

(١) التفسير الكبير ٢/١٦٥ ، قال صاحب المواقف : ان مذهب الرازي في ان التصور والتصديق ضروريان ــ مذهب ضعيف (١/١٠٠ ــ ١٠١) .

(٢) المحصل ص ٧١ .

(٣) المحصول في اصول الفقه ٦٨ ــ ب ، والمطالب العالية ٢/٢٠٤ ، والاربعين ص ٢٣٦ ، والتفسير ٣/٢٣ .

(٤) الاربعين ص ٢٣٥ .

(٥) راجع : الملل والنحل للشهرستاني ١/٦٩ و ٧١ ، واصول الدين للبغدادي ص ٣٢ ، والتبصير في الدين للأسفرايني ص ٧٤ و٧٦ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٤٣ ، وابكار الافكار للامدي ١٣٩ ــ أ و ب .

(٦) اصول الدين للبغدادي ص ٣١ .

لا تلتمسه النفس . ولكن قد يقال للرازي : لنفرض ان مشعور به من وجه دون وجه ، وههنا يجيب بأن الجانب المعلوم غير الجانب المجهول ، فالجانب المعلوم لا يمكن طلبه لأنه معلوم فعلا ، والجانب المجهول لا تشعر به النفس مطلقا[1] .

الوجه الثاني ــ وهذا الوجه مبني على التفريعات الكثيرة شأن كثير من الحجج الكلامية الجدلية ، وهو على النحو التالي : تعريف الماهية اما أن يكون بنفسها ، أو بما يكون داخلا فيها ، أو بما يكون خارجا عنها ، أو بما يتركب من الاخيرين ، فاذا بطلت كل هــذه الاحتمالات تحقق ان الماهية لا يمكن تعريفها ، وبالتالي لا يمكن اكتسابها :

اما استحالة تعريفها بنفسها ، فأمر مسلم به منطقيا ، وأما بطلان تعريفها بأجزائها فلأن التعريف عندئذ اما أن يكون بكل تلك الاجزاء وهذا يعني تعريف الشيء بنفسه لأن الماهية نفس ذلك المجموع ، واما أن يكون تعريفها ببعض الاجزاء ، فيكون هذا البعض معرفا لنفسه ولغيره وتعريفه لنفسه باطل وتعريفه بغيره هو الاحتمال الثالث : أي تعريف الشيء بما يكون خارجا عنه ، وهذا الاحتمال أيضا غير صحيح لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد . بقي الاحتمال الرابع وهو تعريف الشيء بما يتركب من الداخل فيه والخارج عنــه وبطلانه عائد الى بطلان الاحتمالين الثاني والثالث اللذين يتركب منهما[2] .

ومما هو جدير بالذكر ان الوجه الاول من هذا الدليل كان معروفا لدى السوفسطائيين وأغلب الارسطاليسيين ، وقد استمده الرازي من الشكاك[3]

---

(١) الاربعين ص ٢٣٥ ــ ٢٣٧ ، والمحصل ص ٤ والآيات البينات ١٧٦ ــ أ ، ب .

(٢) المحصل ص ٤ ــ ٥ ، والآيات البينات ١٧٦ ــ ب .

(٣) مناهج البحث للدكتور علي سامي النشار ص ١٥٢ ــ ١٥٣ .

ويلاحظ ان الرازي لم يثبت على هذا الوجه بل قد نقضه في مواضع كثيرة : ففي المباحث المشرقية سمى القول بأن « ما يطلبه الانسان اما مجهول أو معلوم » ـ « شبهة » وقال ، ردا على هذه الشبهة : « وبالجملة فالمطلوب ـ وان كان مجهولا من وجه الا انه معلوم من وجه آخر ، وهو كون أجزائه متصورة معلومة . والمطلوب المجهول اذا كانت له علامة معلومة فاذا وجده الطالب وعرف تلك العلامة ، فلا بد أن يعرف انه هو الذي كان مطلوبا له »[1]
وقال في أسرار التنزيل : « ان الشوق لا يتصور الا الى شيء أدرك من وجه ولم يدرك من وجه آخر . أما الذي لم يدرك بوجه من الوجوه أصلا فلا يشتاق اليه ، فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشتاق اليه ، وما أدرك بكماله لا يشتاق اليه لأن الشوق طلب ، وطلب الحاضر محال »[2].

الدليل الثاني ـ لا يقصد الانسان تحصيل علم الا اذا عرف انه علم.ولا يعرف انه علم الا اذا عرف انه مطابق للمعلوم ، ولا يعرف انه مطابق للمعلوم الا اذا سبق له العلم بذلك المعلوم . ولكن هذا يعني توقف الشيء على نفسه ، ومن ثم فهو دور باطل[3] .

الدليل الثالث ـ وهو مختص بعدم قدرة الانسان على اكتساب المعارف ويمتاز هذا الدليل بما امتاز به الوجه الثاني من الدليل الاول من التقسيمات والتفريعات الجدلية . وسأورده نصا . قال الرازي : **« العلم اما ان يكون ضروريا أو نظريا ، فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار والتكليف ،** وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية ، فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول : اما أن يكون كافيا في ذلك الانتاج أو غير كاف. **فان كان كافيا كان ترتيب ذلك العلم النظري المستنتج اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا ، والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار يكون ايضا**

---

(١) المباحث المشرقية ٣٧٦/١ .

(٢) أسرار التنزيل ١٤٨ ـ ب .

(٣) التفسير الكبير ١٤٧/١٥ ، والمطالب العالية ٢٠٧/٢ .

خارجا عن الاختيار ، وان لم يكن كافيا فلا بد من شيء آخر ، فذلك الآخر ان كان من العلوم الضرورية ، فهو ان كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف وقد كان كافيا ، هذا خلف ، وان كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية الى علم نظري آخر قبله : فلم يكن أول العلوم النظرية أولا للعلوم النظرية ، وهذا خلف . ثم الكلام في ذلك الاول كما فيما قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال »[1] .

* * *

فاذا كان حصول العلم النظري لازما عند اجتماع المقدمات الضرورية ، فلنر ما طبيعة هذا اللزوم . قال الرازي : « حصول العلم عقيب النظر الصحيح : **بالعادة** عند الاشعري ، **وبالتولد** عند المعتزلة ، **والاصح الوجوب**[2] **لا على سبيل التولد** . أما الوجوب فلأن كل من علم ان العالم متغير ، وكل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ألا يعلم ان العالم ممكن ، والعلم بهذا الامتناع ضروري . واما بطلان التولد فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته »[3] . وقد أثارت عبارة الرازي هذه جدلا بين المؤلفين ، واختلفوا في المصدر الذي استمد منه الرازي هذا المذهب : ففي رأي الطوسي ان الفخر قد أخذ هذا المذهب عن الباقلاني والجويني[4] . غير ان الجرجاني في شرح المواقف رد على الطوسي ـ وان لم يصرح باسمه ـ وقال ان مراد الجويني والباقلاني

---

(١) التفسير الكبير ٧٢/٤ .

(٢) ذهب الرازي في المعالم (ص ٨) والمناظرات (ص ٣٦) ايضا الى ان العلم واجب بعد حصول المقدمتين .

(٣) المحصل ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٤) نقد المحصل ـ للطوسي ص ٢٩ .

الوجوب العادي دون الوجوب العقلي[1] .

ورأيي ان فهم الطوسي أقرب الى الحق ، ذلك لأني وجدت امام الحرمين يقول بالثبوت الحتمي العقلي ، وان كان هناك فرق بين الجويني والرازي فهو فرق في الالفاظ فقط : فبينما يصرح الرازي بالوجوب ، كان الجويني لا يسيغ استعمال هذه الكلمة مستبدلا بها الثبوت والحتم . قال امام الحرمين : « ان النظر الصحيح اذا استبق ، وانتفت الآفاق بعده ، فيتيقن عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ، فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب احدهما الثاني أو يولده »[2] .

وقد فهم الشيخ زاهد الكوثري عبارة الرازي بروح يغلب عليها التعصب، فقال : « وربما يخالف المتكلمين والفلاسفة في آن واحد ، كما فعل بالعلم بالنتيجة ، حيث ادعى لزومه للعلم بالمقدمتين لزوما عقليا : لا بطريق الاعداد كما هو مذهب الفلاسفة ، ولا بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة ، ولا بطريق السببية العادية كما هو مذهب أهل السنة . وظاهره وجوب العلم بالنتيجة بخلق الله سبحانه ، فيؤدي الى وجوب شيء على الله ، على خلاف معتقد أهل الحق »[3] مع انا رأينا ان الرازي لم يبتدع هذا القول بل هو قول أئمة أشعرية سابقين ، ومع ان الفخر يصرح في النص الذي سقناه له قبل قليل ان العلم مقدور لله « فيمتنع وقوعه لغير قدرته » ، ويقول في موضع آخر : « مع حصول تينك المقدمتين يمتنع الا يحصل العلم بالمطلوب ، الا انه غير مؤثر فيه ، لأنا سنقيم الدلالة على ان المؤثر ليس الا الواحد وهو الله تعالى »[4] .

وعلى النقيض من الكوثري كان الدواني قد فسر رأي الرازي تفسيرا

---

(١) المواقف ٢٤٦/١ .

(٢) الارشاد ــ للجويني ص ٦ .

(٣) مقدمة الشيخ زاهد الكوثري لكتاب « الغرة المنيفة » ص ٨

(٤) المعالم في اصول الدين ص ٨ .

أقرب الى الواقع والانصاف ، فقال : « قلت : ومحصول كلام الامام الرازي انه على هذا التقدير يكون العلم بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا.والنظر أيضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ، ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض أفعاله تعالى وهو العلم لبعض أفعاله وهو النظر . ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض ، مع ان الكل مستند عنده الى الله تعالى . وكيف ينكر أحد من العقلاء ان العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر ، وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء »[1] .

* * *

النظرية الثانية : اذا قرر الرازي في النظرية السابقة ان المعارف كلها ضرورية وليست بكسبية ، فهو في هذه النظرية يؤكد « ان المعارف ليست ضرورية »[2] ، ويصرح في تفسير قوله تعالى : « ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا أماني ، وان هم الا يظنون » بـ « انالمعارف كسبية لا ضرورية ، فلذلك ذم (الله) من لا يعلم ويظن »[3] . وبطبيعة الحال يقصد بالمعارف في هذين النصين ما عدا البدهيات ، اذ البدهيات غير كسبية ، ولهذا ، وطبقا لهذه النظرية يقسم كلا من التصورات والتصديقات الى بديهية وكسبية ، فالتصورات البديهية كتصورنا معنى الحرارة والبرودة ، والتصورات الكسبية كتصورنا معنى الملك والجن ، والتصديقات البديهية كقولنا : ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والتصديقات الكسبية نحو : الاله واحد ، والعالم محدث[4] .

---

(١) شرح الدواني على العقائد العضدية ص ٧٥ ـ ٧٦ .

(٢) التفسير الكبير ٢٣ ـ ٦ .

(٣) المصدر السابق ٣/١٥٥ .

(٤) المعالم في أصول الدين ص ٣ ـ ٤ .

واذا قال في النظرية الاولى انه لا اختيار في المعرفة ، فهو ههنا يذهب الى ان الانسان وان كان غير مختار في بعض العلوم فهو مختار في بعضها الآخر . يقول في « اسرار التنزيل » : « العقل نوعان : غريزي : وهو القوة المنهية (هكذا) للعلوم الكلية البديهية ، ووجود هذه القوة في الطفل كوجود النخلة في النواة والسنبلة في الحبة . ومستفاد : وهو كمال حال هذه القوة ؛ ثم هذا المستفاد ضربان : ضرب يحمل للانسان حالا بحال **بلا اختيار منه** ولا يعرف كيف ومن أين حصل ، وضرب يحصل **باختيار** يعرف كيف حصل ومن أين حصل »[1] .

٥ ـ الوجود الذهني والمثل الافلاطونية :

قال كارادي‌فو في كتابه الذي ألفه عن « الغزالي » : « وفي هذه المسألة الدقيقة يبدو لنا الرازي انه من أنصار المذهب الذهني على وجه التصميم فقد أنكر ان الماهية شيء ما ، وهو كنوع المثلث الذي يوجد في الخارج على نحو ما ، وذلك مع قوله انه لا يوجد في غير الذهن »[2] . وأشار الى انه استند في دعواه هذه الى الورقة ٣٦ من مخطوطة المحصل للرازي الموجودة في باريس (رقم ١٢٥٤ ، أساس قديم ٤٠٤) .

وكذلك رأى الدكتور عثمان أمين مثل رأي كارادي‌فو ، فقال : « ولا نعدو الصواب اذا قلنا انه قد وجد من المتكلمين اسميون Nomalistes كفلاسفة الرواق . فالفخر الرازي مثلا يرى ان الماهية ليست بشيء ، وان المثلث الكلي لا وجود له في الخارج ، وانما وجوده في الذهن »[3] ، وأشار الى ان مصدره في هذا هو المحصل للرازي طبع سنة ١٣٢٣ هـ ص ٣٧ ، وأحال أيضا الى الطبعة الفرنسية من كتاب كارادي‌فو Carra de Vaux , Garyali , P. 126 .

---

(١) اسرار التنزيل ١٥٦ ـ أ .

(٢) كتاب كارادي‌فو عن الغزالي ص ١١٧ .

(٢) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان امين ص ٢٩٧ .

ونحن لو رجعنا الى تلك الصفحة من المحصل لوجدنا الرازي يقول تحت عنوان « تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات » : « .. أما **الفلاسفة فقد اتفقوا** على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها ، **واتفقوا على انه** يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي ، **فانا قد نعقل المثلث ، وان لم يكن له وجود في الخارج** . وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا ؟ الخارجي والذهني ؟ نص ابن سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفاء على انه يجوز ، ومنهم من لم يجوزه . **واتفقوا** على ان تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد : فاذا **اعتبرنا السواد فقط** ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة والا **فقد اعتبرنا** مع السواد غيره وذلك **يناقض قولنا** انا لم نعتبر الا السواد فقط ، بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة . **واتفقوا** على ان الماهيات غير مجعولة[1] .. » . وقد أطلنا في نقل هذا النص لنبين ان الرازي في هذا الموضع لم يكن يعرض رأيه هو بل كان يعرض آراء الفلاسفة ونحن نستطيع أن نعرف المصدر الذي اعتمد عليه الفخر في نقل رأي الفلاسفة ، فيما يتعلق بالمسألة التي نحن بصددها ، انه ابن سينا في كتابه « الاشارات والتنبيهات » حيث يقول : « اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان أم ليس بموجود »[2] .

وقد يبدو للوهلة الاولى ان قدرا كبيرا من النص الذي نقلناه عن المحصل لا تدعو الضرورة الى اثباته ، ولكنا في الواقع رمينا من نقله الى معرفة السبب الذي دعا كارادي‌فو والدكتور عثمان أمين الى أن يفهما ما حكما به . هذا السبب هو عبارة الرازي « .. فانا قد نعقل .. » اذ ظنا ان المتكلم ههنا هو الرازي مع انا قد رأينا ان سياق النص واضح في ان هذه العبارة وما شاكلها انما ينقلها الرازي عن لسان الفلاسفة .

---

(١) المحصل — للرازي ص ٣٧ .

(٢) الاشارات والتنبيهات — لابن سينا ١٩٣/١ من طبعة المطبعة الخيرية ، و ٤٤٣/٣ من طبعة دار المعارف .

أما رأي الفخر الخاص في ذلك الكتاب فهو معارض لرأي الفلاسفة تماما : فبينما هم يدعون ان وجود الشيء زائد على ماهيته ، يرى هو ان الوجود نفس الماهية . فهو يقول ـ في أول بحث المعدومات ـ : « المعدوم اما أن يكون ممتنع الثبوت ، ولا نزاع في انه نفي محض ، واما أن يكون ممكن الثبوت ، وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض ، خلافا للباقين من المعتزلة (الذين يقولون بأن المعدوم ماهية) . ومحل الخلاف انهم زعموا ان وجود السواد زائد على كونه سوادا (أي : على ماهيته) ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود . **لنا ان وجود السواد عين كونه سوادا ، على ما مر ، فيمتنع أن يكون سوادا مع عدم الوجود** »[1] .

* * *

هذا وفي مقدمة تحقيق كتاب « المثل العقلية الافلاطونية » المجهول المؤلف ، يتعرض الدكتور عبد الرحمن بدوي (محقق الكتاب) للرازي ، ويقول ان رأيه هو ابطال المثل ، وينتهي الى انه « ليس في الرازي شيء أكثر مما في ابن سينا[2] (الذي يرفض المثل أيضا) بل هو مجرد تكرار له بأسلوبه الاسكلائي ، القائم على التشقيق والقسمة العقلية وبرهان الخلف »[3] . وقد استند الدكتور بدوي في هذا الحكم الى ما ورد في « المباحث المشرقية » فقط . مع ان « المباحث المشرقية » لا يعبر الا عن مرحلة ارسطية قد مر بها الرازي ، ومع انه قد جاء في نفس الكتاب الذي قام بتحقيقه الدكتور بدوي ان الرازي كان يقول بالمثل الافلاطونية ، فقد قال صاحب الكتاب : « ذكر

---

(١) المحصل ص ٣٤ .

(٢) يراجع رأي ابن سينا بالتفصيل في كتاب الشفاء (الالهيات ٣١١/٢ وما بعدها) .

(٣) مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب : « المثل العقلية الافلاطونية » ص ٢٩ ومعنى كلمة الاسكلائي : المدرسي Scholartique

الامام[1] ان المشترك بين الناس الموجودين في الخارج هو الانسان الخارجي لا العقلي لأنه يمتنع أن تكون تلك الصورة الحالة في نفسي حلول العرض في الموضوع جزءا من أعيانجميع الناس الموجود بعضهم قبليوبعضهم بعدي ، وبعضهم معي بالزمان ، واذا لم تلحق الكلية صورة الانسان التي في النفس فهي انما تلحق الانسان في الخارج • فالانسان العيني مشترك لا الذهني •• فالانسان مجرد في الخارج عن المادة وعلائقها الشخصية • ثم قال (أي الرازي) : وهذا هو التحقيق • وهو صريح في صحة القول بالمثل وهو المطلوب »[2] • وهذا يبين ان الدكتور بدوي لم ينتبه لهذا النص حين كتب المقدمة ، والا لقارن بين ما جاء فيه وما جاء في المباحث المشرقية •

* * *

ولندع جانبا ما قيل عن رأي الرازي في هذه المسألة ، ولنحاول أنتتلمسه من خلال النظرة الشاملة في كتبه •

الواقع ان الفخر لم يكن دائما من نفاة المثل ، بل ان موقفه ازاءها قد اختلف بحسب صبغة الكتاب الذي يتعرض فيه لهذه المسألة : ففي المباحث المشرقية ـ كتابه المشائي القديم ـ يصرح بالوجود الذهني[3] ، وبابطال المثل[4] • وكذلك الامر في « نهاية العقول » حيث يعرض عن الفلسفة اعراضا تاما ـ فهو يقول : « يمتنع أن يكون الانسان الكلي موجودا في الاعيان لأن الانسان مشترك فيه بين أشخاص ، فلو كان موجودا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفا بالصفات المتضادة ، أعني علم زيد وجهل بكر

---

(١) هو فخر الدين الرازي ، كما فسرها الدكتور بدوي في الهامش .

(٢) المثل العقلية الافلاطونية ص ٣٤ ـ ٣٥ . ولعل صاحب هذا الكتاب يشير الى النص الذي سنورده عن « المطالب العالية » .

(٣) المباحث المشرقية ٣١٩/١ ـ ٣٢٢ .

(٤) المصدر السابق ١١٠/١ .

وطول عمرو وقصر خالد »[1] .

حتى اذا الف الملخص ــ ذلك الكتاب الذي يمثل مرحلة هامة من مراحل تفكيره ، وهي مناهضة الفلسفة الارسطية والاتجاه الى افلاطون أو المتكلمين أو التوقف ــ رأيناه في مسألة الصور أحد ممثلي أفلاطون في الفكر الاسلامي . وفيما يلي نقدم النصوص التي عثرنا عليها في مواضع متفرقة من هذا الكتاب ، والتي تثبت ما قررناه .

ففي بحث الكلي والجزئي قال : « اذا قلنا مثلا للحيوان انه كلي ، فهناك أمور ثلاثة : فليخص كل واحد منها باسم خاص :

١ ــ هو الكلي الطبيعي .

٢ ــ الكلي المنطقي .

٣ ــ الكلي العقلي .

أما الكلي الطبيعي فلا شك في وجوده في الاعيان ، لأن الحيوان جزء من هذا الحيوان ومتى كان المركب موجودا كان البسيط موجودا ، والا كان الموجود مركبا عن المعدوم . واما الكلي المنطقي فهو نوع من مقولة المضاف ، وسيأتي الكلام في الاضافة هل لها وجود في الاعيان أم لا ، واما العقلي فالمشهور انها هي الصورة الذهنية . قالوا : لأن الموصوف بالكلية موجود لأن العدم الصرف استحال أن يكون مشتركا فيه بين كثيرين . وكل موجود فاما في الخارج أو في الذهن . والاول محال لأن كل موجود في الخارج فهو شخص معين متميز عن كل ما عداه ، وكل ما كان كذلك لم يكن مشتركا فيه بين كثيرين ، فلم يكن كليا ، ولما بطل كون الكلي موجودا في الخارج ثبت انه في الذهن.ثم سألوا أنفسهم فقالوا : الصورة الذهنية صورة شخصية في نفس شخصية ، فما ذكرتموه من الالزام حاصل فيها . وأجابوا : بأنا اذا قلنا للصورة الذهنية انها كلية فلا نعني بها كونها بعينها مشتركا فيهما بين

---

(١) نهاية العقول ١/١٣٠ ــ أ .

الاشخاص الخارجية : بل المراد ان أي واحـد من الاشخاص الموجودة في الخارج من النوع الواحد اذا سبق الى النفس بدلا من غيره ، وأخذت النفس تلك الماهية مجردة عن جميع لواحقها ، لم يكن الحاصل في النفس الا ذلك الاثر أو ما يساويه هذا منتهى كلامهم ... والذي نقول به : انا نعلم بالضرورة ان اشخاص النوع الواحد مشتركة في طبيعة ذلك النوع ، ويمتاز كل واحد منها عما عداه بخصوصيته فما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فذلك القدر المشترك هو الكلي ، فيكون الكل موجودا في الخارج واما الذي يعتقد في المشهور من اثبات صورة مجردة في الذهن فسيأتي ابطالها في الحكمة »[1].

فهذا النص يبين لنا ان الرازي يرفض القول بالصورة الذهنية وان الكلي موجود في الخارج بالقوة لا بالفعل ــ على ما يقوله الارسطيون ــ ويرى ان الكل موجود في الخارج وجودا فعليا .

وقال : « ولكن لم لا يجوز أن يقال : ان كل ما أمكننا أن نتصـوره ونتخيله فله صورة قائمة بنفسها أو في شيء من الاجرام العامة ، فاذا التفتت النفس اليها أدركتها ، وهي المثل التي يقول بها العظيم افلاطون »[2] .

وقال : المثل المنقولة عن افلاطون انه لابد في كل طبيعة نوعية من شخص باق أبدي سرمدي . ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود »[3] .

وقال : « والمثبتون للصـور الذهنية اثبتوها منطبقة في الذهن ، ونحن قد اثبتناها مثلا قائمة بانفسها ، على ما كان يقول به الامام افلاطون » [4] .

وقال : « انا قد بينا ان الصور التي تعقلها أو نتخيلها لا بد وأن تكون موجودة في الخارج : اما وجودا قائما بالنفس (أي : قائمة بنفسها ، كمـا

---

(١) الملخص في الحكمة والمنطق ٤ ــ أ و ب .

(٢) المصدر السابق ٤٧ ــ أ .

(٣) المصدر السابق ٥٣ ــ أ .

(٤) المصدر السابق ٧٤ ــ ب .

يوضح ذلك النصان الثاني والرابع المنقولان قبل قليل) وهي المثل الافلاطونية ؛ واما حادثا في الهواء والافلاك ؛ ثم بقي للنفس التفات اليها ... وان كان في قلب أحد نفرة من هذا المذهب فعليه بالتوقف »[1] .

وهذه النصوص التي سردناها جلية في ان الفخر قد رفض في الملخص الوجود الذهني وقال بالمثل الافلاطونية . غير ان النص الاخير فيه مسحة من عدم الايقان ، لأن الرازي قد سمح لغيره بالتوقف . ولو كان اعتقاده بالمثل جازما لما ساغ منه أن يقر من لا يميل الى واحد من الطرفين المتنازعين .

وفي « شرح الاشارات والتنبيهات » ـ الذي اتخذ فيه من ابن سينا موقف المعارضة والتجريح ـ لا يسلم المدرسة المشائية رأيها في المثل ، بل يذهب الى انه لم تقم الدلالة القاطعة على نفيها[2] . وهذا يعني ان الرازي قد تراجع عن موقفه التأكيدي الذي شاع في كثير من نصوص الملخص ولكنه مع ذلك لم ينحز الى خصوم أفلاطون .

بيد انه في « شرح عيون الحكمة » قد عاد الى ما قرره في « المباحث المشرقية » فانتقد المثل انتقادا صريحا فقال : « نقول : القول باثبات الصورة المجردة محال . لأن ذلك المجرد اما أن يكون موجودا أو معدوما . فان كان موجودا ، فاما أن يكون موجودا في الخارج أو في الذهن ، والاول باطل لأن كل ما كان موجودا في الخارج فهو شخص معين فلا يكون مجردا ، والثاني باطل لأن كل ما حصل في ذهن معين فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة فلا يكون مجردا . واما أن يكون معدوما فالمعدوم نفي محض وعدم صرف ، فيستحيل وصفه بكونه مجردا ، ويكون مشتركا فيه »[3] .

أما في « المطالب العالية » فقد بدا الرازي وكأنه يعود بشكل غير صريح

---

(1) الملخص في الحكمة والمنطق ١٥٦ ـ ب .

(2) شرح الاشارات والتنبيهات ١٣٢/١ .

(3) شرح عيون الحكمة ٢١٥ ـ أ .

الى ما ارتضاه في الملخص . ففي بحث اثبات الارواح العالية والسافلة أتى بعدة حجج كان منها : « الحجة الثالثة ـ وهي مبنية على اثبات المثل التي كان يثبتها القدماء . وتقريرها ان أشخاص الناس مشتركون في معنى الانسانية ومختلفون في الطول والقصر والسواد والبياض ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فكونه انسانا أمر مغاير لهذه الصفات والاحوال اذا ثبت هذا فنقول : ذلك المعنى من حيث أنه هو ، امتنع أن يكون له قدر معين أو شكل معين ، والا لكان مشتركا فيه بين الموجودات ذوات الاقدار المختلفة والاشكال المختلفة . ثم نقول هذا الموجود اما أن يكون موجودا في الاذهان فقط ، ولا وجود له في الاعيان . واما أن يكون له وجود في الاعيان . والاول باطل ، لأن القدر المشترك بين الاشخاص الموجودين في الاعيان اجزاء مقومة لتلك الموجودات ، وما يكون جزءا من ماهية الاشياء الموجودة في الاعيان يجب كونه موجودا في الاعيان اذ لو حصلت تلك الاشياء في الاعيان مع ان أجزاء قوامها غير حاصلة في الاعيان ، لزم وجود الشيء بغير جزئه وذلك محال في صريح العقل . فثبت ان هذه الماهية التي هي القدر المشترك بين الكل موجودة في الاعيان . اذا ثبت هذا فنقول : اما أن يكون كونه موجودا في الاعيان موقوفا على قيام هذه الصفات ، أو لا يكون كونه والاول محال لأن تلك الصفات متوقفة على تحقق تلك الماهية فلو توقف تحقق تلك الماهية على قيام هذه الصفات لزم الدور وهو محال . فثبت بهذا البرهان وجود موجودات مجردة في الاعيان ، وهي التي كان يقول بها الامام افلاطون وكان يسميها بالمثل المجردة »[1] .

ومجرد استشهاد الرازي على مطلوبه بالمثل الافلاطونية ، لا يدل دلالة قاطعة على انه يقول بهـا ، اذ ليس من الضروري أن يكون كل ما يأتي به الانسان في مقام الخصومة والجدل رأيا يعتنقه . غير ان الطريقة التي عرض بها مذهب افلاطون توحي بأن الفخر يستسيغ المثل ، ان لم نقل انه يأخذ بها .

* * *

(١) المطالب العالية ٢/٢٦٨ .

نستخلص من كل ما تقدم ان الرازي لم يكن من نفاة المثل باطلاق ؛ ولا من معتنقيها باطلاق ، وانما هو رجل اختلفت نظرته اليها في مراحل متعاقبة من عمره ، وذلك حسب روح الكتاب التي يعالجها فيه . وفي رأيي ان ما ذكره في « المطالب العالية » يصلح أن يقال عنه انه رأيه لأنه يعبر عن تفكيره في المرحلة النهائية من حياته ، وعلى هذا يمكننا أن نضع ابن الخطيب في جانب افلاطون لا في جانب ارسطو والرواقيين ، خلافا لما يراه بعض الباحثين .

* * *

الفصل الثاني

أفعال الإنسان

أ ـ حسن الافعال وقبحها :

يعتقد المعتزلة الاوائل ان الحسن والقبح ذاتيان في الاشياء ، وانهما يدركان عن طريق العقل ، وان الشرع لا يقوم بأكثر من تأكيد ما أدركه العقل. ومجمل ما استدلوا به لرأيهم ان الناس قبل ورود الشرائع يستحسنون الصدق والعدل ويستقبحون الكذب والظلم ، الأمر الذي يشير الى انهم أدركوا بعقولهم للصدق والعدل حسنا ذاتيا ، وللكذب والظلم قبحا ذاتيا ، وان الرسل حين يدعون الناس الى تصديق رسالاتهم فانما يفعلون ذلك لان ما ارسلوا به حسن لذاته ، وحسنه يعرف بالعقل لا بالشرع ، اذ الشرع ـ اذ ذاك ـ لم يثبت لدى الناس بعد . هذا الى ان الشريعة لم تنص على كثير من الاحكام التفصيلية بل تركت ذلك الى الفقهاء الذين يستنبطونها بالتعليل ، والتعليل قائم على ان في الاشياء صفات جوهرية ثابتة .

ثم قالت المعتزلة بعد هذا ان الانسان ، قبل مجيء الرسل او في حال عدم وصول دعوتهم اليه ، مكلف بفعل أو ترك ما دل العقل على حسنه أو قبحه [1] .

---

(١) راجع : أصول الدين ـ للبغدادي ص ١٤٩ ، والمستصفى في أصول الفقه (طبعة مصطفى محمد بمصر) ٣٦/١ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٧٣ ، والارشاد لابي المعالي ص٢٥٨ وما بعدها ، والمواقف ١٨١/٨ وما بعدها ، ومقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ٩٢ ـ ٩٣ ، وضحى الاسلام للدكتور احمد أمين ٤٧/٣ .

وقد وافق المعتزلة في الحسن والقبح الذاتيين كل من الماتريدية[1]، والشيعة الامامية [2] ، وابي الوليد بن رشد [3] .

وعلى النقيض من هذا رأي متقدمي الاشعرية ان الاشياء لايمكن أن تعتبر حسنة أو قبيحة الا اذا جاء الشرع بتحسينها او بتقبيحها ، أو على حد تعبير امام الحرمين : « فالمعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله »[4] . ومعنى هذا ان الحسن والقبح ليسا ذاتيين ، بل هما صفتان عرضيتان قابلتان للتغير والانقلاب ؛ فقد تأتي شريعة بتحسين شيء ما ، ثم تأتي شريعة أخرى فتنسخ حكم الاولى وتجعل الشيء نفسه قبيحا . وقد يكون نفس الفعل حسنا في حال وقبيحا في حال ثانية : فالقتل مثلا حسن اذا كان قصاصا ، وقبيح اذا كان اعتداء . ولو كان قبح القتل ذاتيا لما صح ان يكون في حال ما حسنا . واما ما يقوله المعتزلة من ان الناس يدركون الحسن والقبيح بعقولهم ، فالرد عليه هو ان الناس ـ في استحسانهم (واستقباحهم ـ انما يفعلون ذلك تبعا لشرائع سابقة او لمجرد اعتيادهم تسمية ما ينفعهم حسنا وما يضرهم قبيحا ، ولكن العادات ليست ثابتة بل تختلف باختلاف الازمنة والامكنة « فربما يستحسن قوم ذبح حيوان ويستقبحه قوم ، وربما يكون بالنسبة الى قوم ومكان حسنا وربما يكون قبيحا » . فاذا اختلفت انظار الناس الى الشيء الواحد فمعنى ذلك ان الاشياء لا تنطوي على حسن وقبح ذاتيين، وان الحسن والقبح لا يصح ان يرتبطا بالعقل ، ثم خلصت الاشاعرة من هذا الى أنه لا تكلف قبل ورود الشرع لان الشرع هو الذي يخلع على

---

(١) بمقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم ص ١٠٢ .

(٢) تجريد الاعتقاد ـ نصير الدين الطوسي ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(٣) مناهج الادلة لابن رشد ص ٢٣٣ ومقدمة الدكتور محمود قاسم للكتاب نفسه ص ١٠٤ ، وكتاب « ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه » لاستاذنا أيضا ص ١٥٤/١٥٥ .

(٤) الارشاد ـ لابي المعالي ص ٢٥٨ .

شيء صفة الحسن بالامر ويخلع على شيء آخر صفة القبح بالنهي [1] .

* * *

هذا ما كان عليه متقدمو المعتزلة والاشاعرة . ولكن يبدو ان كثرة الجدل والنقاش انتهت ببعض المتأخرين من كلتا الطائفتين الى ان يتخلوا عن بعض مذهب اسلافهم وان يقترب كل فريق من الفريق الآخر ، ولو الى حد ما .

لقد اقترب بعض المعتزلة من الاشاعرة بان تركوا القول ان الحسن والقبح ذاتيان في الاشياء ، وذهبوا الى ان هذين الامرين يعودان الى الوجه الذي يقع عليه الفعل ، لا الى ذاته او صفة قائمة فيه . قال القاضي عبد الجبار المعتزلي : « اعلم ان القبح ليس بقبح الا لوقوعه على وجه ، لان ما عدا ذلك من الصفات والاحكام الراجعة اليه والى فاعله والى وجود معنى أو عدمه لا يتأتى ذكره ههنا . فليس الا انه يقبح لوقوعه على وجه ، ولاجل ذلك اذا عرفنا واقعا على هذا الوجه عرفناه قبيحا وان لم نعلم امرا سواه ، وان لم نعرفه واقعا على هذا الوجه لم نعرف قبحه » [2] ، وقال أيضا : « اختلف في الحسن هل يحسن لوجه أم لا ؟ فالذي قاله الشيخان [3] انه يحسن لوجه ، ويكون ذلك الوجه هو كونه نفعا مفعولا بالنفس او نفعا مفعولا بالغير او دفع ضرر عن الغير أو كونه مستحقا ، أو كون الكلام صدقا أو أمرا بالحسن ونهيا عن القبيح أو ارادة للحسن أو كراهة للقبح أو اسقاطا لحق ، الى ما شاكل ذلك :

---

(١) اللمع للاشعري ص ١١٧ ، واصول الدين للبغدادي ص ١٤٩ ، والمستصفى ٣٦/١ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٧٣ وما بعدها ، والملل والنحل للشهرستاني ١٤٨/١ ، والارشاد لابي المعالي ص ٢٥٨ وما بعدها ، والمواقف للايجي ١٨١/٨ وما بعدها ، وكتاب « ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه » ص ١٥٢ ، ومقدمة مناهج الادلة لاستاذنا الدكتور محمود قاسم ص ٩٥ ــ ٩٦ ، وضحى الاسلام للاستاذ احمد امين ٤٩/٣ ــ ٥٠ .

(٢) المجموع المحيط بالتكليف ــ للقاضي عبد الجبار بن احمد (مخطوط) ص ١٣٩ .

(٣) اي : الجبائيان : ابو علي وابنه ابو هاشم .

والذي اختاره الشيخ ابو عبد الله [1] رحمه الله انه لا وجه له لاجله بحسن ، وانما يرجع الى ما حصل فيه غرض ، وزالت عنه وجوه القبح »[2] .

وقد أخذ القاضي عبد الجبار بالمذهب الاخير ، اذ قال : « ثبت ان للقبح وجوها معقولة بثباتها وبثبات أحدها بقبح القبيح ؛ وان الحسن يعتبر في حسنه انتفاء وجوه القبح عنه اذا حصل فيه بعض المعاني والاغراض » [3]؛ وقال : « فيجب أن يعتبر في حسنه انتفاء وجوه القبح عنه اذا وقع على وجه يكون لوجوده من الحكم ما ليس لعدمه . واذا ثبت ذلك صح ما قلناه من ان الضرر عند بعض هذه الوجوه يحسن من حيث يتضمن ذلك زوال وجوه القبح ، لا لأنه وجه لحسنه ؛ كما ان الصدق اذا حصل فيه نفع بحسن لا لأنه وجه لحسنه ، لكن لأنه يتضمن زوال وجوه القبح عنه »[4] .

وانه لواضح ان بعض المعتزلة هنا قد سلموا بان الشيء قد يحسن وقد يقبح بحسب الحال التي يقع عليها [5] ؛ فالقتل مثلا اذا وقع على وجه العدوان كان قبيحا ، واذا وقع على وجه القصاص كان حسنا .

أما تنازل متأخري الاشاعرة عن رأيهم فيبدو من قولهم أن كلمتي الحسن

---

(١) يقول الدكتور ابو العلا عفيفي في تحقيقه لكتاب « المغني » للقاضي عبد الجبار لعل ابا عبد الله هذا هو ابو عبد الله محمد بن زيد الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦ ، وكان من اتباع ابي علي الجبائي (الجزء ١٣ ـ اللطف ـ ص ١٥٥) .

(٢) المجموع المحيط بالتكليف ص ١٤٢ وراجع المواقف ١٨٤/٨ .

(٣) المغني ـ للقاضي عبد الجبار (اللطف) ٢٢٩/١٣ .

(٤) المصدر السابق ٢١٦/١٣ ـ ٢١٧ .

(٥) قال القاضي عبد الجبار : « فصل : في ان الالم قد يحسن لدفع ضرر اعظم منه . يدل على ذلك انه قد يحسن من احدنا تخليص النفس من عظيم المضرة بيسرها ، لانه عند الخوف من السبع يحسن منه العدو على الشوك ، وعند قرب النار منه يحسن منه الهرب على وجه يشق ، وكذلك عند البرد الشديد ونزول الثلج .. وكل ما ذكرناه يعلم العقلاء حسنه اذا وقع على هذا الوجه باضطرار » (المغني ـ اللطف ٢٣٥/١٣) .

والقبح تطلق بثلاثة اعتبارات . الاول ـ قد يراد بهما ما في الشيء « من كمال ونقص ، كأن يقال العلم حسن والجهل قبيح » ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في أنفسها ، وأن مدركه العقل ، ولا تعلق له بالشرع . الثاني ـ قد تطلقان على ما يوافق الغرض وما لا يوافقه ، فما وافق الغرض فهو حسن ، وما لم يوافقه فهو قبيح « وذلك أيضا عقلي مدركه العقل كالمعنى الاول » ، ولكن هناك فرق بين هذا وبين الاول ، اذ غالبا ما يكون الغرض هنا اضافيا وليس براجع الى ذات الشيء ، وقد يكون حسنا لشخص او مجموعة من الناس ، وقبيحا لآخرين : فقتل شخص معين مصلحة لاعدائه ومضرة لاقربائه وأصدقائه . الثالث ـ قد يقصد بهما ما يتعلق به المدح والثواب او الذم والعقاب . وهذا هو محل النزاع : فالمعتزلة يرون أن هذا أيضا يدرك بالعقل : ولذا فان الانسان مطالب به ومثاب عليه او معاقب حتى ولو لم يرد به شرع ، والاشاعرة يعتقدون ان الفعل في حد ذاته لا يستوجب ثوابا ولا عقابا ، ولكنه يستوجب الثواب والعقاب اذا علق الشرع به أمرا أو حظرا [1] .

ومن الجلي ان تسليم الاشعرية بالمعنى الاول يعد اعترافا منهم بوجهة نظر المعتزلة ذلك لانهم أقروا ان الحسن والقبح صفات ثابتة في الاشياء يتعرف عليها العقل ، ولا علاقة لها بالشرع . أما المعنى الثاني فليس فيه الا موافقة ظاهرية : أي أنهم لم ينكروا ان هذين اللفظين قد يطلقهما الناس على ما يوافقهم وعلى ما يكرهونه ، ولكنهما لا يدلان ـ في نظرهم ـ على حقيقة ثابتة في الاشياء ، بل على امور نسبية تختلف باختلاف الافراد .

وينبغي ان نذكر ان هذا المعنى الثاني قد اعترف به الاشاعرة منذ زمن بعيد ، فنحن نجده مثلا لدى الجويني [2] ، والغزالي [3] . وأما المعنى الاول ،

---

(١) المواقف ـ للعضد الايجي ١٨٢/٨ ـ ١٨٣ ـ وراجع ضحى الاسلام ـ لاحمد امين ٥٠/٣ ـ ٥١ .

(٢) الارشاد ـ للجويني ص ٢٦٥ .

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ـ للغزالي ص ٧٦ .

وهو الذي يمثل التحول الحقيقي في مذهب الاشعرية ، فاني أعتقد ان الرازي أول من قال به ، لأني لم أعثر عليه عند أحد من الاشاعرة السابقين ، ولعل ابن تيمية كان يميل الى هذا الاعتقاد لأني وجدته يقول : « ومن الناس من أثبت قسما ثالثا للحسن والقبح ، وادعى الاتفاق عليه ، وهو كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص . وهذا القسم لم يذكره عامة المتقدمين من المتكلمين في هذه المسألة ، ولكن ذكره بعض المتأخرين كالرازي ، وأخذه عن الفلاسفة »[1]. ولكن يجب الا تسرع فنقول ان هذا هو رأي الرازي المعتمد والذي يصور وجهة نظره الحقيقية والنهائية ، ذلك لأنا سنرى بعد قليل ان هذا الرأي يمثل مرحلة وسطى بين مرحلة اولى كان الرازي فيها أشعريا صرفا كمتقدمي الاشاعرة ، وبين مرحلة أخيرة ارتضى فيها مذهب المتأخرين من المعتزلة فيما يخص افعال العباد . وسنتتبع فيما يلي هذه المراحل الثلاث :

المرحلة الاولى — كان الرازي في مبدأ أمره ، وفي كتاب « الاشارة » على وجه التحديد ، يرى ما يراه متقدموا الاشاعرة ، ، فيقول : « مذهب أهل الحق ... اذا ورد الاذن بالفعل يسمى حسنا ، واذا ورد النهى عنه يسمى قبيحا . ومذهب الجمهور من الفرق الضالة ان حسن الافعال وقبحها لصفات ثابتة فيها »[2] .

المرحلة الثانية — وفيها يقسّم الفخر ما يقع عليه وصف الحسن والقبح الى ثلاثة أقسام :

١ — كون الشيء ملائما للطبع أو منافرا « وبهذا التفسير لا نزاع في عرفهما (أي الحسن والقبح) عقليين » .

٢ — كون الشيء صفة كمال او صفة نقص : كقولنا العلم حسن والجهل قبيح « ولا نزاع أيضا بكونهما عقليين بهذا التفسير » .

---

(١) رسالة الاحتجاج بالقدر — لابن تيمية (مجموعة الرسائل الكبرى ٩٣/٢) .

(٢) الاشارة ٣٣ — ب .

٣ — ترتب المدح والذم على الفعل في الدنيا ، والثواب والعقاب عليه في الآخرة ، يعود الى أن الشرع قد ورد به ، كما هو رأي الاشاعرة، لا الى ذات الفعل كما يذهب المعتزلة [١] .

ويمكن تلخيص الحجج التي استند اليها في تدعيم هذا المذهب بما يلي :

١ — يجوز التكليف بما لا يطاق . ولو كان هذا التكليف قبيحا في ذاته لما فعله الله لأن الله لا يفعل القبيح .

٢ — لا يوجد قبح ذاتي ، لان الفعل اما ان يصدر عن الله او عن الانسان . « اما انه لا يقبح من الله فمتفق عليه » ، واما انه لا يقبح من الانسان فلأن الانسان مجبر « وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء » .

٣ — الكذب قد يحسن اذا أنجى بريئا من ظالم ، فلو كان الكذب قبيحا لذاته لما حسن في حال ما [٢] ، وقد يسوق هذا الدليل على وجه آخر موجزه انه لو قال ظالم لشخص سأقتلك غدا . فالحسن هنا اما بتنفيذ القتل « وهو باطل قطعا » ، واما بعدم قتله ، ولكن عدم القتل ، وهو أمر حسن ، قد انطوى على الكذب في الوعيد فلو كان الكذب قبيحا ذاتيا لما حسن في هذه الحالة [٣] .

وفي الحق ان هذه الادلة في جملتها ضعيفة ، اذ الاول يماثل بين افعال الله وأفعال خلقه ، مع أن أفعال الله لا توصف بالقبح اطلاقا ، كما يعترف الرازي نفسه صراحة في الدليل الثاني . والدليل الثاني يحطم المعاني الاخلاقية

---

(١) الكلام المحصور بين قوسين « » نص المحصول في أصول الفقه ٥ ـ ب انظر الى جانبه : نهاية العقول ٧/ ٦٠ ب وما بعدها ، والاربعين ص ٢٤٦ وما بعدها والمحصل ص ١٤٧ .

(٢) المحصل ص ١٤٧ ، وقد اعتمد العضد الايجي على الحجتين الاخيرتين : (المواقف ٨/١٨٥ ـ ١٨٩) .

(٣) الاربعين ص ٢٤٩ .

التي جاءت بها الاديان ونادت بها العقول، ويسوغ لكل انسان أن يتخلى عن مسؤوليته ويفسد في الارض ويماثل بين المحسن والمسيء : فلا المحسن ـ بمقتضاه ـ قد أتى بخير وحسن ، ولا المسيء قد اقترف شرا وقبحا ، اذ الكل مجبرون على أفعالهم . وتلك فوضى اخلاقية خطيرة [1] . ثم أني لا ادري كيف يقول في الدليل الثالث : ان القتل غير حسن « قطعا » ، فهل استند في هذا الحكم الى العقل ، وهو لا يقول هنا بتحسين العقل وتقبيحه ؟ أم الى الشرع ، مع أن الدليل على التحسين والتقبيح الشرعيين لم يتم بعد .

المرحلة الثالثة ـ اذا انتهينا الى آخر كتابين للرازي ، وهما : المعالم في اصول الدين والمطالب العالية ، وجدنا انفسنا امام مرحلة ثالثة . فقد فرق بين افعال الله وافعال العباد ، فأفعال الله لا تدخل تحت معايير التحسين والتقبيح ، أما افعال العباد فيحكم عليها بالحسن والقبح والحاكم بذلك هو العقل . وقد صرح الرازي انه يوافق المعتزلة فيما يتعلق بتحسين افعال العباد وتقبيحها [2] . الا أنه يقصد بالمعتزلة هنا ، أولئك الذين يقولون بالوجوه لا الذين يرون في الاشياء ذاتها ـ بقطع النظر عن أي شيء آخر ـ حسنا وقبحا . نعلم هذا من قوله : « واعلم ان جماعة عظيمة من أصحاب أبي الحسن الاشعري رحمه الله احتجوا على ابطال تحسين العقل وتقبيحه بأن قالوا : لو قبح القتل لذاته لوجب ان يقبح القتل على سبيل القصاص » ، ولو حسنت المنفعة لذاتها لحسنت كل منفعة ولذة ، فكان يجب حسن الزنا واللواط » . **وقالت المعتزلة : هذا الكلام غير وارد علينا لانا لا نقول : ان الحسن انما كان حسنا لذاته ، وان القبيح انما كان قبيحا لذاته ، وانما نقول : ان الحسن يحسن لوجوه عائدة اليه ، وان القبيح انما يقبح لوجوه عائدة اليه .** وضد هذا قالت الاشعرية : ان التعليل بالوجوه تعليل بأمر غير مفهوم ولا معقول . فنحن (أي الرازي) نذكر تفسير هذه الوجوه بحيث يصير المراد

---

(1) راجع نقد استاذنا الدكتور محمود قاسم للنظرية الاشعرية في التحسين والتقبيح (مقدمة مناهج الادلة ص ٩٦ ـ ٩٧) .

(2) المطالب العالية ٣١٦/١ .

معه مفهوما ، فنقول : لا شك أن الانسان قد يلتذ بتناول الخل ، الا ان المقتضى لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط ، بل الموجب له مجموع امور مثل ان يكون قد تقدم أكل طعام طيب الدسم وان تكون المعدة قوية ، فعند تقدم ذلك الاكل يكون الخل لذيذا لمثل هذه المعدة .. اذا عرفت هذا ، فالمعتزلة قالوا : نحن لا نقول ان المقتضى للقبح في القتل كونه قتلا فقط ، وانما المقتضى مجموعة امور ، وهو كونه ألما واقعا لا لأجل حياة سابقة ، ولا لأجل غرض لاحق ، وكذا القول في سائر الاشياء الحسنة والقبيحة . فظهر بهذا ان الذين عولوا على هذه الحجة في ابطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم ولم يحيطوا بمقالتهم »[1] .

ونحن لا نوافق الرازي على هذا الاتهام اذ الواقع ان جمهور الاشاعرة لم يخطئوا في فهم كلام المعتزلة لأنا قد رأينا ، فيما سبق ، ان متقدمي المعتزلة يذهبون الى ان القبيح قبيح لذاته والحسن حسن لذاته ، وأما القول بالوجوه فهو مذهب طائفة متأخرة منهم .

ومهما يكن من شيء فقد استدل الرازي لرأيه الذي انتهى اليه في هذه المرحلة الاخيرة بثلاثة أدلة :

الاول : لا شك ان هناك مطلوبا ومكروها ، ولا يمكن أن يكون كل مطلوب او مكروه فهو مطلوب او مكروه لامر آخر ، اذ هذا يعني التسلسل ، والتسلسل باطل . فلا بد اذن من الوصول الى مطلوب ومكروه بذاتيهما ، وما المطلوب بذاته الا اللذة والسرور ، وما المبغوض لذاته الا الالم والغم . فهذا الحكم ثابت في العقل سواء جاء الشرع أم لا . وبعبارة اخرى ان اللذة والسرور وما يفضي اليهما محكوم عليها بالحسن . والالم والغم وما يؤدي اليهما امور مستقبحة ، ذلك لان الفطرة البشرية تستقبح كل مؤلم مؤذ . وتستحسن كل سار لذيذ ، الا اذا كان من شأن السرور واللذة أن يقودا الى غم وألم : كالزنا مثلا ، فهو ــ وان كان فيه سرور ولذة ــ الا ان العقل

---

(١) المطالب العالية ١/٣٣٩ .

يستقبحه لانه يستعقب ألما وغما يزيدان على ما فيه من السرور فاذن العقل هو الذي حسن وهو الذي قبح .

الثاني : يفسر القائلون بالحسن والقبح الشرعيين القبح بأنه الذي يلزم من فعله العقاب ، والرازي يرد عليهم ـ وهو في نفس الوقت يبرهن على مذهبه ـ فيقول : « وهل تسلمون ان العقل يقتضي بوجوب الاحتراز عن العقاب ، او تقولون ان هذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع ؟ فان قلتم بالاول ، فقد سلمتم ان الحسن والقبح في الشاهد (أي في أفعال الناس) ثابت بمقتضى العقل ، وان قلتم بالثاني فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب الا بايجاب آخر ، وهذا الايجاب معناه ايضا ترتيب العقاب ، وذلك يوجب التسلسل في تراتيب هذه العقابات ، وهو باطل »[1] .

الثالث : ان الناس قبل ورود الشرائع مطبقون على حسن مدح المحسن وحسن ذم المسيء ، وهذا يعني ان العقل من شأنه ان يقضي على الاشياء اما بالحسن واما بالقبح[2] .

وهذا الدليل الثالث هو الدليل المشهور الذي يعول عليه المعتزلة وكل من قال بالتحسين والتقبيح العقليين . وقد أشار اليه الرازي في « نهاية العقول » ـ وهو من كتب المرحلة الثانية التي يميز فيها بين اطلاقات الحسن والقبح ـ ثم ردعليه بقوله : « لا تنازع في أن الناس يستحسنون امورا ويستقبحون امورا اخرى قبل ورود الشرع . ولكنا نقول : ذلك الاستقباح والاستحسان مغايران للاستقباح والاستحسان اللذين وقع فيهما النزاع . وبيان تلك المغايرة ... انا اذا رجعنا الى أنفسنا لوجدناها جازمة بحسن الصدق والعدل والانصاف ، وقبح الكذب والجهل والظلم ، ومترددة في كون هذه الافعال على وجوه لأجلها يجب على الله تعالى أن لا يأمر ولا ينهي الا لوجوه مخصوصة ، ولما حصل القطع بالحسن والقبح بالمعنى الاول ، ولم يحصل بهما

---

(١) المعالم في اصول الدين ص ٨٣ ـ ٨٥ ، والمطالب العالية ١/٣١٦ .

(٢) المطالب العالية ١/٣١٦ .

بالمعنى الثاني ، علمنا ان الحسن والقبح اللذين قطعنا بهما غير الحسن والقبح اللذين لم يحصل بهما القطع » . ثم قال : ان المجتمع ــ لا العقل ــ هــو الذي يؤثر في تكوين فكرة الانسان عن حسن الاشياء او قبحها ، ولذا فلو فرضنا ان انسانا ولد كامل العقل والادراك ، فسئل ــ قبل اختلاطه بالناس ــ هل الصدق افضل أم الكذب ؟ لما رجّح احدهما على الآخر [1] .

* * *

وأيا كان الامر فالذي نخلص اليه أخيرا هو أن الفخر ــ في مسألة افعال العباد وقبحها ــ يعد أحد أتباع طائفة من المعتزلة قالت بالوجوه ، لأنه قد ناصر رأيها في آخر ما ألّف .

* * *

ب ــ الجبر والاختيــار

١ ــ تمهيــد :

الجبر والاختيار ، او القضاء والقدر ، او مسألة الارادة الانسانية ، او نحو هذه من الاسماء كلها تعبر عن مشكلة فلسفية واحدة دقيقة ، انشعبت حولها آراء الفلاسفة والمفكرين منذ القدم ، ولا يزالون مختلفين . وهي في حقيقة الامر أهم مشكلة يتناولها علم الكلام والفلسفة بعد مسألة وجود الله ، لانها تتصدى لبحث السؤال الذي يخالج نفوس كافة الناس ــ مهما اختلف مستواهم الفكري ــ والذي يمس حقيقة الانسان ذاته . ذلك السؤال هو : هل الانسان مجرد آلة ، من نوع خاص ، تنفذ حتمية مرسومة ليس لهــا أن تحيد عنها او تخرج عليها ؟ أم أنه كائن له حريته التي يمارس أفعاله ابتداء منها وبناء عليها ؟ .

وقد أثيرت هذه المشكلة ، علميا ، في زمن مبكر من تاريخ الاسلام ، وقيل

(١) نهاية العقول ٢/٦٨ ــ أ .

ان أول من تكلم بالقدر معبد الجهني[1] ، وكان يرى أن الانسان حر في أفعاله، وتبعه غيلان الدمشقي في هذا المعتقد . واستطاع هذان الرجلان ان يحدثا تأثيرا قويا في الاوساط العلمية ، وان يجتذبا انصارا كثيرين [2] . وعرفت هذه الجماعة باسم « القدرية » نظرا الى أنها تجعل الانسان قادرا على أفعاله قدرة حقيقية [3] .

وقامت جماعة اخرى اشتهرت بالجبرية او المجبرة ، ناهضت القدريـة وأعلنت أنه لا حرية للانسان ولا اختيار ، بل الله هو الخالق لكل شيء ، ولا تنسب الافعال الى الانسان الا على سبيل المجاز ، شأنه في ذلك كشأن الجماد والنبات اللذين تضاف اليهمـا الافعال مجازا ، كما يقال : جرى المـاء وطلعت الشمس وأثمرت الشجرة ورأس هذه الفرقة هو الجهم بن صفوان[4].

ومنشأ هذا الاختلاف بين القدرية والجبرية ان القرآن الكريم يتضمن آيات يفهم من ظاهرها أن الانسان مجبر كقوله تعالى « ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير » وقوله « ولا ينفعكم نصحي ان اردت أن أنصح لكم ، ان كان الله يريد أن يغويكم » . وفي القرآن أيضا آيات اخرى تدل عباراتها على ان المرء مخير كقوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . وقوله : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . بل قد نرى الآية الواحدة تجمع بين الجبر

---

(١) سرح العيون ـ لابن نباته (طبع الاسكندرية سنة ١٢٨٠ هـ) ص ١٦٠ ، وفجر الاسلام ـ لاحمد امين ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ ، ونشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور علي سامي النشار (الطبعة الثانية) ١/١٦٩ ـ ١٧١ .

(٢) فجر الاسلام ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ ونشأة الفكر الفلسفي ١/١٧١ ـ ١٧٩

(٣) راجع ما يقوله ابو الحسن الاشعري في هذه التسمية :
اللمع ص ٩٠ ـ ٩١ ، والابانة ص ٥٤ .

(٤) مقالات الاسلاميين للاشعري ١/٣١٢ ، واصول الدين ـ للبغدادي ص ١٣٤ والبصير في الدين للاسفرايني ص ٩٦ ، ومقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ١٠٧ ـ ١٠٨ وفجر الاسلام ـ للدكتور احمد امين ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ ، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار ١/١٩٨ ـ ٢٠٠ .

والاختيار كقوله تعالى : « أولما اصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنّى هذا ؟ قل هو من عند انفسكم ، ان‌الله على كل‌شيء قدير » فقوله « أصابتكم مصيبة » يشعر بأن ما حل بهم ليس من فعلهم ، وقوله « هو من عند أنفسكم » دال على أنهم هم الفاعلون[1] .

وأيضا فلكل من الجبر والاختيار ما يبرره من الوجهة العقلية ذلك أن ما يدعو الى الجبر كون قدرة الله تعالى شاملة غير محدودة ، فلو قيل أن الانسان يستقل بتنفيذ افعاله ، فهذا يعني ان هناك أفعالا لا تدخل في قدرة الله : أي أن قدرة الله محدودة . ولكن هذه النتيجة لا يقبلها أحد من المسلمين اذ الكل يعترفون بأن الله خالق كل شيء ، فلا بد اذن من التسليم بأن افعال العباد من صنع الله تعالى . على أن التسليم بالجبر يفضي الى مشكلة اخرى ، وهي مشكلة التكليف . فقد جاء الدين بتكاليف معينة يثاب فاعلها ويعاقب تاركها ، والتكليف لا يمكن فهمه الا اذا كان الانسان قادرا على فعل الشيء وعلى تركه ، اذ كيف تستساغ اثابة شخص او معاقبته على فعل ليس من صنعه وليس له ازاءه حول ولا طول ؟ وهذا هو مستند دعاة الاختيار[2] .

وارتضى المعتزلة مذهب حرية الارادة الانسانية الذي قال به القدرية الاوائل[3] ، وصرحوا بأن الانسان هو الذي يخلق أكثر أفعاله[4]. وأوضحوا مذهبهم بأن الانسان يشعر بفرق واضح بين فعل اضطراري لا دخل له في

---

(١) انظر كتاب « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » للدكتور محمود قاسم ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٣ .

(٣) بل لقد قيل ان معبدا هو الذي اسس مذهب الاعتزال بالاشتراك مع واصل بن عطاء .

(٤) يقول امام الحرمين : ان متقدمي المعتزلة « كانوا يمتنعون عن تسمية العبد خالقا ، لقرب عهدهم باجماع السلف أنه لا خالق الا الله ، ثم تجرا المتاخرون منهم وسموا العبد خالقا » (الارشاد ص ١٨٧ — ١٨٨) .

احداثه كرعشة اليد مثلا ، وبين فعل اختياري يستطيع أن يفعله وألا يفعله كتحريك اليد من اراد ان يحرك يده ؛ أما الافعال الاولى فجلى انها لا تدخل في نطاق ارادة الانسان فهي ليست من صنعه ؛ وأما الافعال الثانية الاختيارية فهي مرادة للانسان مقدورة له ، وهذه الافعال هي التي يقال عنها انها من خلق الانسان وفعله ؛ وهي التي يمكن التكليف بها ، لا الافعال الاولى[1] .

وقد اتفقت المعتزلة على أن الاستطاعة تكون قبل الفعل[2] ؛ وأنها قدرة على الفعل وعلى ضده[3] . وقال جمهورهم : ان القدرة صفة وجودية[4] ، وخالف في هذا من غيلان وثمامة بن الاشرس وبشر بن المعتمر فذهبوا الى أن القدرة ليست شيئا زائدا على الصحة وسلامة الاعضاء[5] .

ومهما يكن من أمر ففي رأي كل من المجبرة والمعتزلة شطط وتطرف ذلك ان رأي الاولين لا يصلح لاقامة حياة اجتماعية كريمة ، اذ ــ عدا عما فيه من الدعوة الى التخاذل والخمول ــ فيه أيضا تحريض على الفجور والانحلال ، فلكل مفسد أن يقول ــ بناء على هذا المذهب ــ اني مجبر على كل

---

(١) المجموع المحيط بالتكليف ــ للقاضي عبد الجبار ص ٢١٠ ، وأصول الدين للبغدادي ص ١٣٥ ــ ١٣٧ ، ومقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ١٠٨ ــ ١١٠ ، وضحى الاسلام للدكتور احمد امين ٣/٥٣ وما بعدها.

(٢) وشذ ضرار بن عمرو فقال : ان الاستطاعة ، كما تكون قبل الفعل ، فيجب ان تكون معه أيضا (التبصير في الدين ــ للاسفراييني ص ٩٥) .

(٣) المجموع المحيط بالتكليف ص ٦١ ومقالات الاسلاميين للاشعري ١/٢٧٥ .

(٤) المواقف ــ للعضد الايجي ٦/٨٦ .

(٥) مقالات الاسلاميين للاشعري ، والملل والنحل ــ للشهرستاني ١/٦٤ ــ ٦٩ ، وتبصرة الادلة لابي المعين النسفي ٣٢٨ ــ ب ، والتمهيد في أصول الدين ــ له أيضا ١٤ ــ ب ، وينقل الاشعري ان احدى فرق الشيعة كانت ترى ان الاستطاعة هي الصحة الجسمية وتكون قبل الفعل (مقالات الاسلاميين ١/١١٢)

ما اقترفت ، ومن ثم فاني غير ملوم • ورأى المعتزلة ايضا لا يسلم من الاعوجاج لأن من شأنه الحد من القدرة الالهية[1] •

ومن اجل ما بين هذين المذهبين من التعارض وما فيهما من العيوب ، حاول أبو الحسن الاشعري[2] أن يجمع بينهمـــا وأن يتخلص في نفس الوقت من الجبر المطلق والحرية المطلقة فأتى بنظرية « الكسب »[3] • وقد مهد لهذه النظرية بأن فرق ــ كما فرقت المعتزلة ــ بين نوعين من الافعال : افعـــال اضطرارية لا سبيل الى القول بأنها واقعة باختيار الانسان وارادته ، وأفعال اختيارية • ثم قال ان هذه الافعال الاخيرة مخلوقة بقدرة الله مكتسبة للانسان، ومعنى اكتسابها ان الانسان اذا قصد الى فعل ما ، خلق الله في تلك اللحظة شيئين : الاول ــ ذلك الفعل المقصود ، والثاني ــ قدرة للانسان تقترن بذلك الفعل ، فالخالق في الحقيقة هو الله ، وليس لقدرة الانسان من أثر الا اقترانها

---

(١) الفيلسوف المفترى عليه ــ للدكتور محمود قاسم ص ١٤٤ •

(٢) يراجع مذهب الاشعري في كتابيه : اللمع ص ٦٩ وما بعدها ، والابانة ص ٤٩ وما بعدها ، وينظر الى جانبهما : اصول الدين للبغدادي ص ١٣٣ وما بعدها ، والارشاد ــ لابي المعالي ص ١٨٧ وما بعدها ، ونهاية الاقـــدام للشهرستاني ١/٦٧ وما بعدها ، والمواقف للايجي ٨/١٤٥ وما بعدها ، ومقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ١١٠ ــ ١١٣ ،وكتابه «الفيلسوف المفترى عليه » ص ١٤٤ •

(٣) المشهور ان الاشعري (المولود سنة ٢٦٠ هـ والمتوفى على الارجح سنة ٣٢٤ هـ راجع تبيين كذب المفتري لابن عساكر طبعة دمشق ص ١٤٦ — ١٤٧) هو الذي اخترع نظرية الكسب . ولكن يبدو لي ان النظرية اقدم منه اذ وجدت ابا جعفر الطحاوي (المولود سنة ٢٢٨ او ٢٢٩ او ٢٣٨ والمتوفى سنة ٣٢١ ــ راجع تاريخ الادب العربي لبروكلمان . الطبعة العربية ٣/٢٦١ — ٢٦٢) يقول في رسالته المسماة « الاعتقاد في أصول الدين على مذهب ابي حنيفة النعمان » . « وافعال العباد خلق الله تعالى وكسب من العباد » (٣١ — ب من المخطوطة الملحقة بالتمهيد في أصول الدين للنسفي » ومعنى هذا النص ان ابا حنيفة ، قد عرف نظرية الكسب ، او على الاقل عرفها احد اتباعه ، واعني الطحاوي وهو أسن من الاشعري •

بذلك الفعل ، وهذا الاقتران هو الكسب [1] .

ويعتقد الاشعري ومن ارتضى هذه النظرية من بعده انهم قد حلوا مشكلة القضاء والقدر بأن أثبتوا خلق كل شيء لله ، من جهة وجعلوا العبد من جهة أخرى مسؤولا عن اعماله ، لان له قدرة قارنت ذلك الفعل . ولكن الحق أن نظرية الكسب هي الجبر بعينه مع تغيير في الالفاظ ، اذ ما دام الفعل وقدرة الانسان على اكتساب هذا الفعل كلاهما من خلق الله وفعله ، وما دامت قدرة الانسان لا أثر لها في الخلق بتاتا ، فهل ينتج عن هذا شيء آخر غير الجبر المحض [2] ؟.

وسنرى ان الرازي قد فهم النتيجة التي يؤدي اليها القول بالكسب فلم يستخدم هذه الكلمة ، بل استعاض عنها بالكلمة الصريحة : الجبر [3] .

---

(١) قال الشهرستاني : « ثم على أصل ابي الحسن (الاشعري) لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث .. غير ان الله تعالى اجرى سنته بان يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها او معها الفعل الحاصل اذا اراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا ، ومن العبد كسبا حصولا تحت قدرته » . (الملل والنحل ١/٨٨ ـ ٨٩) . وقال الجرجاني « والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته (قدرة الانسان) وارادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له » (شرح المواقف ٨/١٤٦) . وقال ابو عذبة : « فالحق ان الكسب عند الاشاعرة هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير » (الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية ص ٢٦) .

(٢) راجع مناهج الادلة ــ لابن رشد ص ٢٢٤ ، ومقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم للمناهج ص ١١١ .

(٣) قال المقبلي اليماني : « فانه (اي الرازي) لا يتحاشى عن تسمية اصحابه جبرية ومذهبهم جبرا ، وموافقه منهم قليل . وسائر الاشعرية ينفرون عنه ويقولون الجبر مذهب من لم يثبت الكسب » (العلم الشامخ ص ٢٦٤) وقال أيضا : « ولذا جزموا (اي الاشعرية) ان مذهبه (أي الاشعري) الجبر المحض ، كما صرح به غير واحد : كامام الحرمين والرازي والسمرقندي وشارح الطوالع وغيرهم (المصدر السابق ص ٢١٦) ونحن نفهم من النص الاخير ان

وان نقطة الضعف الكبرى في مذهب الاشعري هي تعريته القدرة الانسانية عن كل تأثير الامر الذي حدا بكبار اتباعه ان يعيدوا النظر في هذه النقطة ، وان يطوروا المذهب بحيث يقتربون من مذهب المعتزلة في افساحهم المجال لقدرة الانسان لتفعل فعلا واقعيا . فقد نقل بعض المؤلفين أن أبا بكر الباقلاني رأى ان الفعل يقع بقدرتي قادرين أي بقدرة الله وقدرة الانسان[1] . وقال كثير من المؤلفين ان أبا اسحق الاسفراييني ذهب الى ان المؤثر في الفعل هو مجموع قدرتي الله والانسان[2] وهذا المذهب المنقول عن الاستاذ أبي اسحق هو الذي اعتنقه الغزالي في كتاب « الاربعين » اذ يقول : « المذهب الحق هو أن المؤثر مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العباد . فالافعال الصادرة عن العباد كلها بقضاء الله وقدره ، ولكن للعباد اختيار . فالتقدير من الله والكسب من العباد »[3] . وكان امام الحرمين الجويني في كتبه الاولى ـ كالارشاد ـ يوافق أبا الحسن الاشعري في ان قدرة الانسان لا تأثير لها في الفعل ، فقد

هناك ائمة اشاعرة قبل الرازي (مثل امام الحرمين) قد صرحوا بان مذهب الاشعري هو الجبر نفسه ، واذن يكون الشيخ زاهد الكوثري قد تحامل على الرازي حين قال : « وبهذا يظهر ان كون العبد مجبورا في افعاله ليس من مذهب الاشعري واول من نطق بعزو ذلك اليه هو الفخر الرازي ، واهما في التخريج » . وقد قال الكوثري هذا في تعليق له على قول الباقلاني : « يجب ان تعلم ان العبد له كسب وليس مجبورا » (الانصاف ص ٤٠) .

(١) خلافيات مستجي زادة ١٤٩ ـ أ . اما انا فلم اعثر على هذا القول في كتابيه : التمهيد والانصاف ، فلعله قد قاله في كتاب آخر .

(٢) المواقف للايجي ١٤٧/٨ ، وخلافيات مستجي زادة ٤٩ ـ أ والروضة البهية لابي عذبة ص ٣٠ ، واللمعة للحلبي المداري (تحقيق محمد زاهد الكوثري طبع مصر سنة ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩) ص ٥١ . والرازي ينقل رأي ابي اسحق هكذا : ان قدرة الله مستقلة بالتأثير وقدرة الانسان غير مستقلة بالتأثير . فاذا انضمت قدرة الله الى قدرة الانسان صارت القدرة الاخيرة مستقلة بالتأثير بتوسط اعانة قدرة الله (المطالب العالية ٩٦٦/٢) .

(٣) الاربعين ـ للامام الغزالي ص ١٣ .

قال : « فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا »[1] الا أنه في « العقيدة النظامية » تحول عن موقفه هنا فرأى ان الفعل يقع بتأثير قدرة الانسان وبمعونة الدواعي والاسباب الخارجية التي يهيؤها الله تعالى لاتمام هذا الفعل ، ومع هذا لا يخرج الفعل عن تقدير الله لأن الله هو خالق قدرة الانسان ومهيىء أسباب انجاز الفعل[2] . وان الكسب لفظ لا معنى له ، وأيضا لم يرتض مذهب الاسفراييني لانه يؤول الى الشرك ، وفي هذا يقول : « نفى المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع ، والتكذيب بما جاء به المرسلون . فان زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدورها أصلا ، فاذا طولب بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريما وفرضا ذهب في الجواب طولا وعرضا .. فاذن لزم المصير الى أن القدرة تؤثر في مقدورها ، واستحال اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله .. ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة ، فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ، اذ الواحد لا ينقسم و لاينجى من هذا البحر المتلطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ، وذلك أن قائلا لو قال : العبد مكتسب وأثر قدرته الاكتساب والرب مخترع وخالق لما العبد مكتسبه ، قيل له : فما الكسب وما معناه ؟ »[3] . ويقول : « الفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ، ولكنه مضاف الى الله تعالى تقديرا وخلقا ، فانه وقع بفعل الله وحده وهو القدرة ، وليست القدرة فعلا للعبد، وانما هي صفته ، وهي ملك الله تعالى وخلق له . واذا كان موقع الفعل خلق الله تعالى ، فالواقع بها مضاف خلقا الى الله تعالى وتقديرا .. فانا لما أضفنا فعل العبد الى تقدير الله تعالى قلنا : أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار

---

(١) الارشاد ـ لامام الحرمين ص ٢١٠ .

(٢) وقد حمل الشهرستاني على ابي المعالي من اجل رايه هذا فقال : « وغلا امام الحرمين حيث اثبت للقدرة الحادثة اثرا .. » (نهاية الاقدام ٧٨/١) وانظر نفس هذا النقد ايضا في كتاب ابي عذبة (الروضة البهية ص ٢٩) .

(٣) العقيدة النظامية ـ لامام الحرمين ص ٣٠ ـ ٣٣ .

أحاط بها علمه ، وهيأ اسباب العلم ، وسلب العبد العلم بالتفاصيل وأراد من العبد ان يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة وخبرة واردة ، وعلم أن الافعال ستقع على قدر معلوم . فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم واراد ، وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار ، والقدرة خلق الله تعالى ابتداء ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلما وقضاء وخلقا وبقاء » [1] .

ويقول الرازي ان هذا المذهب الذي أتى به امام الحرمين والذي يجعل حصول الفعل متوقفا على القدرة الانسانية والدواعي ، انما هو مذهب الفلاسفة[2] . ومهما يكن من أمر فنرى تأثر الرازي نفسه بهذا المذهب ، ولكن بعد ان فهمه على اساس مغاير تماما للاساس الذي فهمه امام الحرمين ، فامام الحرمين يرى ان هذا المذهب معناه الاختيار ، والرازي يعتقد أنه الجبر بعينه .

وفي اعتقادي أن ابن رشد قد أخذ مذهبه المذكور في مناهج الأدلة عن امام الحرمين ذلك لانه ربط وقوع الفعل بالقدرة الانسانية والاسباب الخارجية والداخلية ، فالانسان — عنده — مختار لان الفعل وقع بقدرته الحرة في ان تفعل او لا تفعل ، ولكن اختياره ليس كاملا لانه متوقف على اسباب اخرى ليست من فعله . وعلى الرغم من اختيار الانسان ففعله واقع بتقدير الله ، ذلك ان الله هو خالق القدرة الانسانية والدواعي والاسباب الخارجية التي تساعد على وقوع الفعل[3] . ومما يؤيد اعتقادي أن أبا الوليد أشار في « مناهج الأدلة » الى « العقيدة النظامية »[4] مما يدل على انه اطلع على رأي أبي المعالي فيها .

* * *

---

(١) العقيدة النظامية — لامام الحرمين ص ٣٤ — ٣٦ .

(٢) المحصل — للرازي ص ١٤١ ، وراجع ايضا نهاية العقول ١٤٢/١ — أ والمواقف ١٤٧/٨ .

(٣) مناهج الادلة — لابن رشد ص ٢٢٥ وما بعدها .

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٥ .

بقي ان نذكر من مذهب الاشعري انه كان يوافق معظم المعتزلة في ان الاستطاعة معنى زائد على الانسان[1] ، أي أنها ليست الصحة وسلامة الجوارح . ولكنه كان يخالفهم فيرى أن هذه الاستطاعة لا تصلح للضدين[2]، وانها مع الفعل لا قبله[3] . وهاتان النقطتان اللتان اختلف فيهما عنهم هما اللتان تفسران مذهبهم ومذهبه . ذلك ان المعتزلة ــ حين قالوا ان القدرة قبل الفعل وانها تصلح لفعل الشيء وفعل ضده ــ فانما يقصدون بذلك ان الانسان يقدم على فعله مختارا لأن بمقدوره ان يفعل وأن لا يفعل ولانه يملك وقتا للاختيار ، اما الاشعري ــ اذ رأى أن القدرة تخلق وقت حدوث الفعل وأنها لا تصلح لفعل آخر غير هذا الفعل ــ فلم يعط للانسان فرصة للاختيار ولم يسمح له الا بفعل معين ليس في وسعه ألا يفعله .

٢ ــ الرازي بين الجبر والاختيار :

أولى الرازي مسألة الجبر والاختيار عنايته ، فألف فيها كتابا خاصا[4] لم يصل الينا ، وأفرد له في كتبه ــ وخاصة المطالب العالية[5] ــ أبحاثا مطولة . وكان يقدر ما في هذه المسألة من الصعوبة والغموض ، وما في البت فيها من العسر البالغ ، فهو يقول : « وأقول : ههنا سر آخر ، وهو ان اثبات الاله يلجىء الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح ، وهو نفي الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر . واثبات الرسول يلجىء الى القول بالقدرة لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فأي فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب ؟ بل ههنا سر آخر ، وهو فوق الكل ، وهو أنا

---

(١) اللمع ــ للاشعري ص ٩٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٥ ، والابانة ص ٥٠ ــ ٥١ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٣ ، وراجع الباقلاني في « الانصاف » ص ٤١ ، و « التمهيد » (طبع بيروت) ص ٢٨٧ .

(٤) انظر مؤلفات الرازي .

(٥) المطالب العالية ٢/١٦٦ ــ ٢٦٠ .

لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى فيه الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الآخر الا لمرجح . وهذا يقتضي الجبر . ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية ، وجزما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي ، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة . فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظرا الى قدرته وحكمته ، وبحسب التوحيد والتنزيه ، وبحسب الدلائل السمعية . فلهذه المآخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت ، فنسأل الله العظيم ان يوفقنا للحق ويختم عاقبتنا بالخير ، آمين رب العالمين [1] .

ومن اجل هذا نراه في بعض المواضع يتلمس العذر للمعتزلة ويقول : انهم لم يريدوا الا الحق [2] ، ونجده احيانا يقف موقف المحايد مفضلا الاكتفاء بعرض مذهبي المعتزلة وخصومهم وحججهما ، دون ان يبدي رأيا خاصا [3] .

ومع هذا فان الصبغة العامة للتفسير الكبير هي الهجوم على المعتزلة وانتقاد مذهبهم في هذه المعضلة ، حتى ليشعر القارىء لهذا التفسير ان الرازي كان كان يهدف اساسا من تأليفه الى الرد على المعتزلة والوقوف في وجههم وصور هذا الهجوم وأمثلته كثيرة زائدة على الحصر ، وسنكتفي ههنا بعرض بعض النماذج : يقول الرازي : « واعلم أن المعتزلى اذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين (أي : علم الله والمرجح اللذين سنتكلم عنهما فيما بعد) فانهما يهدمانجميع كلامه ويشوشان جميع شبهاته »[4] ويقول ردا على القاضي عبد الجبار المعتزلي ــ : « فيا أيها

---

(١) التفسير الكبير ٢/٦١ .

(٢) المصدر السابق ١٣/٢٠١ .

(٣) المصدر السابق ٤/٨٧ ــ ٨٩ .

(٤) المصدر السابق ٢/١٧٤ ، وانظر ايضا اسرار التنزيل ٧٨ ــ ب .

القاضي ما الفائدة في التمسك بالامر والنهي وتكثير الوجوه التي حاصلها يرجع الى حرف واحد ، مع أن مثل هذا البرهان القاطع (أي برهان الداعي والمرجح الذي سنذكره فيما بعد) يقلع خلفك ويستأصل عروق كلامك ، ولو اجتمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه الا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح ، وحينئذ ينسد باب اثبات الصانع ، او بالتزام انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وهو جوابنا »[1] . وفي تفسير قوله تعالى « وأنهذا صراط ربكمستقيما » يقول : « فأما القول بأن هذا الرجحانيحتاج الى المؤثر في بعض الصور دون البعض ـ كما يقول المعتزلة ـ فهو قول معوج غير مستقيم »[2] ويقول « وأما المعتزلة فهم في الحقيقة ما أسلمت وجوههم لله ، لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من أنفسهم ، والمعصية الموجبة لعقابهم من أنفسهم ، فهم في الحقيقة لا يرجحون الا أنفسهم ، ولا يخافون الا أنفسهم . وأما أهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والخلق والابداع الى الله ... فهم الذين أسلموا وجوههم لله »[3] ، ويكرر وصف المعتزلة بأنهم « خصماء الله »[4] . ويغرب في كلامه الى الحد الذي يقول فيه : « وأما قوله : لقوم يذكرون ، فالذي أظنه ، والعلم عند الله ، أنه تعالى انما جعل مقطع هذه الآية هذه اللفظة لانه تقرر في عقل كل واحد ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر الا لمرجح ، فكأنه تعالى يقول للمعتزلي: **أيها المعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك أن الممكن لا يترجح أحد** طرفيه على الآخر الا لمرجح حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر »[1] .

* * *

(١) التفسير الكبير ٣/٢٧٠ ـ ٢٧١ .

(٢) المصدر السابق ١٣/١٨٧ .

(٣) المصدر السابق ١١/٥٦ .

(٤) المصدر السابق ١٣/١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٥) المصدر السابق ١٣/١٨٧ ـ ١٨٨ .

والرازي ـ وان هاجم المعتزلة ـ لم يتابع الاشعري في سلب القدرة الانسانية ، ولم يستخدم كلمة الكسب المشهورة في مذهب الاشعري ، بل ينحو نحو مذهب امام الحرمين الموجود في « العقيدة النظامية » والذي تأثر به ابن رشد ـ فيقول في المعالم : « ان الفعل الصادر عن الانسان فعل اختياري، والفعل الاختياري عبارة عما اذا اعتقد في شيء كونه زائداً في النفع ، فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل ، فينضم ذلك الميل الى اصل القدرة ، فيصير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبا »[1] و « على هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة ، ومع ذلك فتكون الافعال بأسرها بقضاء الله وقدره »[2] . أما كيف يكون الانسان فاعلا على سبيل الحقيقة في الوقت الذي تكون فيه افعاله بقضاء الله وقدره ؟ فالرازي يجيب على هذا بأنا « لما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي ، فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا وجاعلا . فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى . واذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة مع الداعي ، مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله وقدره »[3] . ويفسر « قضاء الله » في المطالب العالية بأنه وضع الاسباب بحيث يؤدي ارتباطها بعضها ببعض الى حدوث فعل معين ، أو علم الله بوقوع فعل ما أو حكمه بوقوعه »[4] .

ولا ينبغي ان نفهم من هذا ان الفخر يرى في الانسان مختارا اختيارا حقيقيا ـ وان قال انه فاعل على الحقيقة ـ ، ذلك لانه يعتقد ان اختياره اختيار صوري ، ولذا فهو كثيرا ما كان يردد ان « الانسان مضطر في صورة

---

(١) المعالم في أصول الدين ١١٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٥ .

(٤) المطالب العالية ٢/٢١٥ .

مختار » [1] ؛ واضطراره يأتي من أن القدرة الانسانية اذا انضمت اليها الدواعي وجب حصول الفعل كما رأينا في نص المعالم الذي اوردناه قبل قليل . وكما يقول في المطالب العالية : « ان حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب . وذلك لان القادر من حيث انه قادر يمكنه الفعل بدلا من الترك وبالعكس ، فمع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان احد الطرفين على الآخر . فاذا انضاف اليها حصول الداعي حصل رجحان الوجود ، وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع »[2] . وبما ان كلا من القدرة والدواعي (أو الاسباب) ليس من خلق الانسان بل من خلق الله ، فالانسان مضطر ، ولهذا فان الرازي — فيما عدا مواضع قليلة [3] — لايتحرج عن التصريح بالجبر فيقول : « ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى ، ومتى وجدت الداعية كان الفعل واجب الوقوع ، واذا كان كذلك كان الجبر لازما » [4] . ويقول : « ليس في الوجود الا الجبر » [5] ، ويقول : « الحق اما القول بالجبر ، واما القول بنفي الصانع » [6] .

وفي هذه النقطة يختلف الرازي عن امام الحرمين وابن رشد اللذين تحاشيا القول بالاضطرار مع ان نظرتهما في القضاء والقدر هي نفس النظرية التي ارتضاها الرازي .

---

(١) المباحث المشرقية ٥١٧/٢ ، ولوامع البينات ص ١٨٢ ، والتفسير الكبير ١٤١/٧ ، والمطالب العالية ١٧٢/٢ .

(٢) المطالب العالية ١٦٧/٢ .

(٣) كما يقول في التفسير الكبير : « ان من قال : فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ، ومن قال : لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر . وهما طرفان معوجان . والصراط المستقيم باثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله » (١٨٣/١) .

(٤) المحصول في أصول الفقه ٦٧ — أ ، وانظر التفسير أيضا ٥٨/٢ .

(٥) المباحث المشرقية ٥١٧/٢ .

(٦) المطالب العالية ١٧٠/٢ .

٣ ـ القدرة والداعيـة :

يرى الرازي ـ كما سبق ـ ان الفعل يتم عند وجود القدرة والداعية ٠

أ ـ أمـا القدرة فهي ، في نظره ، الصحة وسلامة البنية [١] ٠ أي أنهـا صفة عدمية [٢] ، وبهذا يوافق بشر بن المعتمر وثمامة بن اشرس المعتزليين ، ويخالف الاشعري ومعظم المعتزلة الذين كانوا يقولون : انها صفة وجودية ٠

ولكن متى تكون القدرة ؟ وهل تصلح للضدين ؟

كان الرازي في المحصل والمطالب العالية يذهب الى أن القدرة تكون مع الفعل لا قبله [٣] ، وانها لا تصلح للضدين [٤] ، أي أنه يتابع أبا الحسن الاشعري ٠ ولكنه في الملخص والمعالم في اصول الدين يذكر أن القدرة ـ كما تكون مع الفعل ولا تصلح للضدين ـ فهي ايضا تكون قبل الفعل وتصلح للضدين ، ولكن بمعنى آخر ٠ ذلك أننا اذا فسرنا القدرة بسلامة الاعضاء فهذه السلامة انما تكون قبل الفعل ، وهي في نفس الوقت تصلح لفعل الشيء وفعل ضده ، وتبقى كذلك حتى ينضم اليها داع الى فعل معين ، وعندئذ يجب وقوع الفعل ، وفي تلك اللحظة تصبح القدرة مع الفعل ، اذ الأثر لا يتأخر عن المؤثر ، وتكون ايضا غير صالحة للترك ولا لفعل آخر ، لانه قد وجب بها حصول فعل خاص متعين [٥] ٠

وفي الحق أن فكرة الجمع بين معنيي القدرة والداعية فكرة قديمة سبق اليها الاحناف ٠ فأبو جعفر الطحاوي يقول : « والاستطاعة التي يجب بها الفعل من

---

(١) المعالم في اصول الدين ص ٧٧ ـ ٧٩ والمطالب العالية ٢٠٥/١ ٠

(٢) انظر المواقف ٨٦/٦ ٠

(٣) المحصل ص ٧٣ والمطالب العالية ٢٠٦/١ وراجع ايضا لوامع البينات ١٣٢ ٠

(٤) المحصل ص ٧٤ والمطالب العالية ٢٠٦/١ ٠

(٥) الملخص ٨٠ ـ ب الى ٨١ ـ أ ، والمعالم في أصول الدين ص ٧٩ ـ ٨٠

نحو التوفيق الذي لا يجوز ان يوصف المخلوق به ؛ مع الفعل ؛ واما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات فهي قبل الفعل » [١] .
وأبو منصور الماتريدي يقول : « الاصل عندنا في المسمى باسم القدرة انها على قسمين : احدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات ، وهي تتقدم الافعال .. والثاني : معنى لا يقدر على تبيين حده بشيء يصار اليه سوى انه لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع معه ، وعند قوم قبله .. » [٢] .

ب ـ وأما الداعية فهي المرجح الذي اذا انضم الى احد طرفي الممكن ، وكانت القدرة حاصلة وجب حدوث الفعل ، وان لم يوجد هذا المرجح فلا فعل . فالفخر يبني مذهبه في هذه المسألة على المبدأ القاضي بأن الممكن لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح [٣] . والمرجح عنده قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا ، ولذا فاذا اعترض عليه بأن الهارب من الخطر اذا وجد أمامه طريقين متساويين فانه يختار احدهما دون ترجيح ، وكذلك الامر بالنسبة الى العطشان اذا قدم اليه قدحان متساويان فانه يتناول احدهما دون ترجيح . فجواب الرازي على هذا الاعتراض هو ان كلا من الهارب والعطشان لم يقدم على ما اقدم عليه دون داعية ، وان لم تظهر تلك الداعية [٤] ، اما اذا لم توجد الداعية ـ الباطنة او الظاهرة ـ فانه يتوقف [٥] .

وفي الواقع ان جواب الرازي هنا جواب دقيق اذ ليس من الضروري ان

---

(١) الاعتقاد في أصول الدين على مذهب ابي حنيفة النعمان ـ للطحاوي (ملحق بالتمهيد للنسفي) ٣١ ـ ب .

(٢) التوحيد ـ لابي منصور الماتريدي ١٣٥ ـ أ ، وراجع ايضا تبصرة الادلة ـ لابي المعين النسفي الماتريدي ٣٢٨ ـ ب .

(٣) المطالب العالية ١٦٧/٢ ، ١٧٠ ، ١٧١ .

(٤) المصدر السابق ١٧٣/٢ .

(٥) نهاية العقول ١٤٣/٢ ـ ب .

يحس الانسان بكل داعية من دواعي فعله ، فقد توجد دواع نابعة من اللاشعور وليست في نطاق الشعور ؛ بل قد نحكم على الفعل لاول وهلة انه لا داعية له ، ولكنا ــ اذا حللنا الواقعة وتعمقنا فيها ــ عثرنا على عناصر تتقاصر النظرة السطحية العابرة عن ادراكها .

٤ ــ موقفه من النصوص القرآنية الدالة على الاختيار :

قال الرازي ــ على غرار ابن رشد ــ ان الادلة النقلية في مسألة الجبر والاختيار متعارضة ، والقرآن يمكن ان يستدل به كل من الجبري والقدري على مذهبه [١] . فلا بد اذن من الرجوع الى الادلة العقلية [٢] . ولكن ميل الرازي الى الرجوع الى الادلة العقلية لا يمنعه من أن يناقش استدلالات المعتزلة النقلية ، فيؤولها لتتمشى مع المذهب الذي اعتنقه .

وسنضرب لذلك أمثلة :

١ — يقول الرازي : ان أظهر آيات القرآن في الدلالة على مذهب المعتزلة قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ولكنها في الحقيقة ــ كما يقول ــ اكبر دليل على مذهب الجبر ، ذلك لان فالمشيئة الانسانية من خلق الله ، واذا فعلنا متوقف على ارادة الله. الله ، لانه تعالى يقول : « وما تشاؤون الا ان يشاء الله » ، وايضا فالمشيئة الانسانية من خلق الله ، واذا فعلنا متوقف على ارادة الله. وهذا في نظر الرازي هو الجبر [٣] .

الا انا اذا نظرنا الى المسألة من خلال مذهب ابن رشد وجدنا ان الامر ليس جبرا تماما ولا اختيارا مطلقا ، بل هو ارادة انسانية حرة في حدود ما قضته المشيئة الالهية .

---

(١) المطالب العالية ٢/٢٣٦ و ٢/٢٤٨ ــ ٢٤٩ .

(٢) نهاية العقول ٢/٢١٦ ــ أ .

(٣) لوامع البينات ص ١٨٣ ، ومناقب الشافعي ص ٤٢ .

٢ — اذا قيل للفخر : كيف توفق بين القول بالجبر وبين اسناد القرآن الى الانسان كل لفظ في العربية دال على الفعل[1] ؟ فأجاب بأن مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل ، وخالق هذا المجموع هو الله . فمن حيث ان القدرة مؤثرة في الفعل صح اسناد الفعل الى الانسان ، ومن حيث ان خالق القدرة والداعية هو الله ، كان كل شيء بقضاء الله وقدره [2] .

ويمكننا ان ننظر الى الامر هنا ايضا على ضوء مذهب ابن رشد ، وعندئذ نهتدي الى انه ليس بالجبر الصراح .

٣ — اذا سئل الفخر ان في القرآن آيات تدل على انه لا مانع يمنع الكفار من الايمان ، فكيف يتسق هذا مع القول بأن الله هو الذي خلق الكفر في قلب الكافر ومنعه من الايمان [3] ؟

وفق الرازي بين هذين الامرين المتعارضين بأن الآيات الدالة على عدم المنع تفسر بعدم المنع الظاهر ، اما الادلة الدالة على عدم قدرة الكافرين على الايمان فتفسر بعدم القدرة حقيقة « عملا بالدليلين بقدر الامكان » [4] .

وجلي ان هذا توفيق لفظي لا يغني ولا يحسن الوقوف عنده .

٤ — واذا استدل المعتزلة على مذهبهم بأن الله تعالى يقول : « وما الله يريد ظلما بالعباد » ويقول : « لا يرضى لعباده الكفر » ومن الظلم اجبار العباد على المعصية والكفر ثم معاقبتهم عليها . والآية الثانية واضحة في أن الله لا يرضى بالكفر فكيف يأمر به ؟ .

---

(١) هذه الالفاظ هي : العمل ، الفعل ، الصنع ، الكسب ، الجعل ، الاحداث ، الابداع .

(٢) المطالب العالية ٢/٢٣٦ — ٢٣٨ .

(٣) راجع : المطالب العالية ٢/٢٠٤ وما بعدها .

(٤) المصدر السابق ٢/٢٣٩ — ٢٤١ .

أجاب الرازي بما كان يجيب به الاشعرية بمثل قولهم ان الظلم هو التصرف في ملك الغير ، أما الله تعالى فمتصرف في ملكه هو ، وكقولهم ان الرضاء ليس معناه الارادة بل هو ترك الاعتراض .. غير انه اضاف جوابا عجيبا وهو ان كلمة « العباد » في هاتين الآيتين لاتشمل كل الناس ، اذ ليس من الضروري ان يستغرق الجمع كل الافراد بل يكفي ثلاثة [1] .

والنتيجة التي تنتج عن هذا الجواب العجيب هي ان الله قد يظلم كل العباد ما عدا ثلاثة ، وقد يرضى لهم كلهم بالكفر الا ثلاثة ! ! والى جانب غرابة هذا الكلام ، فهو متناقض ايضا مع ما كان يقوله الرازي نفسه في كتبه الاصولية من ان « لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم » [2] ، ولفظ «العباد» في الآية الاولى جمع معرف بلام التعريف .

٥ ـ ادلة الرازي على مذهبـه :

كان الرازي ، في اغلب مؤلفاته ، يقتصر على دليلين اثنين هما دليل الترجيح والمرجح ، ودليل العلم الالهي ، الى أن ألف كتاب « المطالب العالية » فجمع فيه كل ما وصل اليه من الادلة التي يتمسك بها دعاة الجبر ، فكانت عشرة . وسنرى من خلال عرضنا لهذه الادلة انها لم تصل في جملتها الى مرتبة الاقناع ، فقد كان في كل واحد منها عيب أو أكثر ، ويمكن ان نذكر من هذه العيوب : التناقض ، والتكرار ، والاستناد الى الاساس الخاطىء القائم على المماثلة بين العالم الالهي والعالم الانساني ، والاعتماد على الجدل اللفظي والجنوح الى الالزامات . هذا الى ان منها ما يصلح للدلالة على مذهب ابن رشد القائل بالاختيار المحدود اكثر مما يصلح للاحتجاج به على الجبر المطلق .

والادلة العشرة التي أوردها في : « المطالب العالية » هي :

---

(١) نهاية العقول ٢/٢١٥ ـ ب .

(٢) راجع المحصول في اصول الفقه ٨١ ـ ب ، والمعالم في أصول الفقه ٨١ ـ ب وانظر أيضا : التفسير الكبير ٢/٩٧ .

الدليل الاول — (دليل الترجيح والمرجح) .

اذا لم يقدر الانسان على ترك الفعل فهو مجبر عليه ، واذا كان قادرا على كل من الفعل والترك فلا بد من مرجح يضاف الى الفعل كي يتم ، لان الفعل ممكن والممكن لا يتغلب وجوده على عدمه الا بسبب ، وان نفي السبب معناه نفي وجود الله ، وحتى لو صح الاستغناء عن السبب فالمرء مجبور لان الفعل عندئذ يصدر اتفاقا ، والاتفاقي ليس مستندا الى اختيار الانسان . والمرجح الذي ينضم الى القدرة ليس من فعل الانسان — فيما يرى الرازي — لانه لو كان من فعله لاحتاج أيضا الى مرجح ، وهذا المرجح الى مرجح آخر ، الامر الذي يفضي الى التسلسل ، فاذن لا بد أن يكون من فعل غيره . وعند هذا يقول الرازي : انه متى حصل المرجح وجب حصول الفعل لان الترك — قبل المرجح وحين تساويه مع طرف الفعل — كان ممتنعا ، فما بالك لو اصبح مرجوحا ؟ واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا ، اذ لا خروج عن طرفي النقيض . فالنتيجة ان الفعل واجب الحصول عند اجتماع قدرة الانسان مع المرجح ، فالانسان مجبر [1] .

ونحن نلاحظ في هذا الدليل جدلا لفظيا لا معنى له وبالاخص حين يذكر ان الانسان مجبر على الفعل الاتفاقي . ثم لماذا تكون النتيجة من ذلك الدليل هي الجبر ، ولا تكون الاختيار المقيد ، كما هو مذهب ابن رشد ؟

الدليل الثاني — ان كلما سوى واجب الوجود . ممكن محتاج فيوجوده الى المؤثر . وبما ان افعال الانسان ممكنة احتاجت الى مؤثر خارجي عن الانسان ، ولا يجوز ان يكون المؤثر هو الانسان لئلا تتسلسل المرجحات ، كما رأينا في الدليل السابق[2] .

* * *

(١) المطالب العالية ٢/١٧٠ — ١٧١ .

(٢) المطالب العالية ٢/١٧٥ — ١٧٦ .

وواضح ان ما يورده الرازي هنا انما هو اعادة لجزء من الدليل الاول •

الدليل الثالث – مبني على مقدمات :

المقدمة الاولى – الناس مختلفون في افكارهم واخلاقهم ، واسباب هذا الاختلاف منها ما هو داخلي ومنها ما هو خارجي • اما الاسباب الداخلية فثلاثة : أ – اختلاف النفوس البشرية من حيث الطبيعة والماهية • ب – اختلاف الامزجة ، جـ – اختلاف اشكال الاعضاء ، اذ كبر الرأس مثلا له أثر في قوة الحفظ • واما الاسباب الخارجية فثلاثة ايضا ، وهي : أ – الالف والعادة ، فالانسان كان باديء ذي بدء خاليا عن كل فكرة وخلق معينين ، ثم اكتسب أفكاره وأخلاقه شيئا فشيئا بالمران والمزاولة ، والبيئة الطبيعية والاجتماعية لها اعظم الاثر في تكوين الافكار والاخلاق ، ب – حب الانسان للظهور ، وهو طبع غريزي يدفعه لا شعوريا الى الاقدام على أعمال خاصة أو البعد عن اعمال اخرى ، جـ – مثابرة الفرد على تحصيل العلم تجعله اعلم بالحق من غيره ، ومع هذا فالناس ايضا يختلفون في الوصول الى الحق ، رغم تساويهم في العلوم ، وذلك يعود الى تباين استعداداتهم الاصلية •

المقدمة الثانية – الانسان يفعل الشيء اذا اعتقد ان فعله افضل من تركه •

المقدمة الثالثة – المطلوب لذاته هو السرور واللذة ، والهروب عنه لذاته هو الغم والالم ، وما عدا ذلك انما هو مطلوب او مكروه بالعرض •

المقدمة الرابعة – معنى قدرة الانسان انه يتمتع ببنية سليمة لو انضمت اليها داعية الفعل ولم يوجد مانع حصل الفعل ، ولو انضمت اليها داعية الترك دون ان يكون هناك عائق حصل الترك •

وبعد تقديم هذه المقدمات الاربع يشكل الفخر الدليل على النحو التالي : اذا حصل التصور – المتأثر بالمؤثرات الداخلية والخارجية ، والذي لا اختيار للانسان في اكتسابه – بأن شيئا معينا مفيد او ملذ ، كان هذا التصور هو

الداعية ، فاذا انضمت هذه الداعية الى القدرة ولم يوجد مانع يجب حصول الفعل [1] .

* * *

وهذا الدليل ، في الواقع ، مفتقر في ثبوته الى الدليل الاول ؛ لانه ما لم يتحقق حصول الفعل لدى اجتماع القدرة مع الداعية (المرجح) يبقى هـذا الدليل الثالث مجرد مقدمات . هذا الى أنه لا يخلو من ضعف داخلي اذ خلط الرازي في المقدمة الاولى منه بين الاسباب الداخلية والاسباب الخارجية ولم يفصل بينها فصلا دقيقا ، فوضع غريزة حب الظهور ضمن الاسباب الخارجية مع انها مجهولة في النفس الانسانية . وبنى المقدمة الرابعة على ان الانسان قادر على الفعل والترك ، مع انه قد سبق ان الرازي في المطالب العالية بالذات قد قال ان القادر لا قدرة له على الترك البتة[2] . واعتمد في بناء الدليل على ان التصورات كلها غير كسبية ، في حين ان رأيه في ذلك مختلف ، كما مر في « المعرفة » . وحتى لو لم يختلف رأيه هناك فان القول بأن الانسان لا اختيار له في كسب تصوراته قول غير صحيح ، لانه لا مجال للجدال في وجود أشخاص يقومون برد فعل تجـاه الآراء الاجتماعية السائدة فيناهضونها ويحاولون تطويرها او القضاء عليهـا ، وهؤلاء هم المصلحون واصحاب الثورات الفكرية .

الدليل الرابع — (علم الله) .

ان الله تعالى عالم بكل شيء ، وانقلاب علمه جهلا محال ، فاذن كـل ما علمه الله يجب ان يقع . وليس معنى هذا ان العلم هو الموجب للوقوع بل الموجب هو مجموع القدرة والداعية اللتين يخلقهما الله في الانسان ، أمـا

---

(١) المطالب العالية ٢/١٧٦ — ١٧٩ .

(٢) المطالب العالية ١/٢٠٦ .

علم الله فكاشف عن حصول هـذا الوجوب[1] .

* * *

ولا يزيد هذا الدليل على كونه الزاما يوجهه الرازي الى المعتزلة الذين يعترفون بشمول علم الله لسائر الكليات والجزئيات . وليس في الالزامات كبير جدوى ومن جهة اخرى يمكن ان يقال : ان هذا الدليل لا يدعم فكرة الجبر بقدر ما يناسب مذهب الحرية المقيدة .

الدليل الخامس ــ اذا لم يكن الله موجدا لافعال العباد استحال ان يكون عالما بها قبل وقوعها ، ولكن المعتزلة يقولون انه عالم بها قبل الوقوع فاذن يجب التسليم بأنه موجد لها[2] .

وهذا الدليل ليس اكثر من قلب للدليل السابق ، وهو ايضا الزامي مثله .

الدليل السادس ــ وقوع الشيء في وقت معين في المستقبل ولا وقوعه قضيتان متناقضتان يجب صدق احداهما لا محالة . فاذا كانت قضية الوقوع هي الصادقة فأمامنا احتمالان : اما انه يجب الوقوع فعلا في الوقت المحدد ، وعندئذ يلزم الجبر ، واما ان يقال : انه من الممكن ألا يقع ، ولكن هـذا الاحتمال الثاني في نظر الرازي ــ باطل ، لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدم وقوعه محال ، فاذا فرض ان الوقت المعين حل ولم يحدث الفعل صار القول بأنه « سيقع » كذبا من اول دخول هذا الخبر في الوجود ، وهذا يعني زوال صفة الصدق عنه في الزمان الماضي ، الا ان التصرف في الزمان الماضي محال ، فاذن لزم عن فرض عدم الوقوع محال ، فهو غير ممكن . وبالتالي فالوقوع واجب و « هذا يقتضي ان تكون جميع الحوادث المستقبلة

---

(1) المطالب العالية ٢/١٨١ ــ ١٨٥ .

(2) المطالب العالية ٢/١٨٦ ــ ١٨٧ .

مقدرة على وجه يمتنع تطرق الزيادة والنقصان والتغيير اليها [1] .

* * *

ويرى استاذنا الدكتور محمود قاسم ـ بحق ـ ان هذا الدليل لا قيمة له لانه اذا كان صادقا بالنسبة الى القوانين الطبيعية فليس بصادق بالنسبة الى أفعال الانسان .

الدليل السابع ـ يسلم المعتزلة بأن أفعال الناس اما معلومة الوقوع لله او معلومة اللاوقوع ، وكل ما هو معلوم الوقوع يجب ان يقع ، وكل ما هو معلوم اللاوقوع يجب ألا يقع ، فاذا كان الامر كذلك كان وجوب وقوعها مستندا الى ترجيح الله لوجودها على عدمها بأن خلق ما يوجب وقوعها اما مباشرة او بواسطة . ولا يمكن ان يكون وجوب الفعل بتأثير الانسان ، لان قدرته وارادته حادثتان ،وعلم الله أزلي . وبما ان العلم يتبع المعلوم ، وان الازلي لا يجوز تعليله بغير الازلي فلا بد من تعليل وجوب الفعل بصفة لله أزلية ، وليست هذه الصفة هي العلم ، لان العلم يتبع المعلوم ، بل هي الصفة التي تؤثر في ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر « وتلك الصفة ليست الا القدرة والارادة »[2] .

* * *

وهذا الدليل ليس الا صورة اخرى لدليل العلم ، وعيبه يتضح في نقطتين :

الاولى : انه الزامي ، والثانية هي الخلط بين علم الله وعلم الانسان فقد رأينا ان الرازي يقول : ان علم الله يتبع المعلوم ، مع ان هذا خطأ اذ العلم الانساني هو الذي يتبع المعلوم ، اما العلم الالهي فهو سابق .

---

(١) المطالب العالية ٢/١٨٦ ـ ١٨٧ .

(٢) المطالب العالية ٢/١٨٨ ـ ١٨٩ .

الدليل الثامن ــ ان اول فعل صدر عن الانسان كان السبب في صدوره مجموع قدرة مع داعية هما جميعا من خلق الله تعالى . فهذا المجموع : ان كان كافيا في صدور الفعل فالفعل واجب الوقوع « وهو الجبر » ولا يجوز ان يكون ممكنا لانه يفتقر عندئذ الى مرجح آخر زائد ، ولو كان كذلك لما كان المجموع كافيا ولكن المفروض انه كاف ، وان لم يكن كافيا فهو محتاج الى ضم شيء آخر اليه ، وهذا الشيء المضموم ليس من فعل الانسان ، لئلا يلزم ان يفعل الانسان فعلا قبل صدور اول الافعال عنه ، فلا بد ان يكون من فعل الله . فاذا تبين ان الفعل لا يحصل الا بأشياء كلها من فعل الله ، فالفاعل الحقيقي هو الله ، وما الانسان الا مجبر[1] .

* * *

ويلاحظ استاذنا الدكتور محمود قاسم ان هذا الدليل ــ الذي هو صورة اخرى لدليل الترجيح والمرجح ــ يتسم بالمناقشات الجدلية التي لا تعطي برهانا علميا بقدر ما يراد منها من افحام الخصم والزامه ، وانه ــ بغض النظر عن جدله اللفظي ــ دليل على الاختيار المحدود اكثر منه دليلا على الاجبار المبرم .

الدليل التاسع ــ صاغه الرازي هكذا : « نقول للمعتزلة : اذا جوزتم كون العبد موجدا ، فما الامان من ان يكون محدث المعجزات واحدا من الشياطين والابالسة ؟ »[2] .

* * *

والواقع ان هذا الدليل يتصل بمسألة المعجزات والفرق بينها وبين السحر ، مما سنعرض له في بحث « النبوة » . وأيا كان الامر فهذا السؤال لا يفحم

---

(١) المطالب العالية ٢/١٨٩ .

(٢) المطالب العالية ٢/١٩٢ .

المعتزلة الذين لا يعترفون بالسحر بل يرون انه تمويل وتخييل ؛ ولا يقرون بصدور الفعل الخارق للعادة الا عن الانبياء ، وبالتالي فهم ينكرون ظهور أي خارق بفعل الشياطين ، بل ان معظم المعتزلة ينكرون وجود الجن والشياطين[1] والمنكر للشيء لا يثبت له أي أثر . فليس المعتزلة اذن هم المطالبون بالاجابة على هذا الاعتراض ، بل الاشاعرة الذين كانوا يقولون ، ويوافقهم الرازي على قولهم ، ان السحر صحيح ، وان بمقدور الساحر ان يأتي بالافعال الخارقة . قال الرازي في التفسير الكبير : « وأما أهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا ، والحمار انسانا[2] فهؤلاء هم الذين يقال لهم ما الدليل اذن على ان المعجزة ليست سحرا ؟

الدليل العاشر ـ اذا وجد فاعلان ، وكان فعل احدهما أشرف من فعل الآخر ، كان فاعل الفعل الاشرف أعلى من الفاعل الآخر . ومن المعلوم أن أشرف الافعال هو الايمان بالله ، فلو كان الايمان واقعا بفعل الانسان لترتب على ذلك أنه فاعل أشرف الافعال ، فيكون أشرف من الله ، فاذا كانت النتيجة باطلة فمقدمتها أيضا باطلة ، فالانسان اذن غير فاعل للايمان[3] .

* * *

وهذا الدليل هو أحد أدلة ابي منصور الماتريدي على ان العبد لا يخلق فعله ، وقد رد عليه استاذنا الدكتور محمود قاسم بقوله : « والرد على هذا الدليل يسير ، اذ لا يلزم من ان العبد يخلق فعلا حسنا ان الله يجب عليه ان يخلق القبيح ، ثم ان العبد يختار بقدرته بين حسن وقبيح مخلوقين »[4] .

---

(١) انظر انكار المعتزلة للسحر والجن والشياطين في كتاب « الارشاد » للجويني ص ٣٢١ ـ ٣٢٣ .

(٢) التفسير الكبير ٣/٢٣٧ وراجع « الارشاد » لامام الحرمين ص ٣٢١ .

(٣) المطالب العالية ٢/١٩٣ .

(٤) مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الادلة ص ١١٦ .

من كل ما تقدم يظهر لنا أن الرازي لم يحل مشكلة الجبر والاختيار حلا يبعث الراحة والاطمئنان في النفس ، وكيف تتزود منه بالراحة والاطمئنان ، وهو الذي لم يجدهما . انه يقول ـ حين يسأل : ما الحيلة في رفع الاشكال الناجم عن القول بأن الله تعالى يكلف الناس بعمل الطاعات ويجبرهم على الشرور « الحيلة ترك الحيلة »[1] .



(١) نهاية العقول ١/١٤٨ ـ ب ، والاربعين ص ٢٣٧ .

الفصل الثالث

النبوّة

١ ـ ضرورة النبوة ومهمة النبي :

منح الله سبحانه الانسان العقل كي يميز به النافع من الضار ويستخدمه في اصلاح شأنه وترقية ذاته . ولكن هل تكفي هذه الهبة الالهية في معرفة سبيل السعادة الدنيوية والاخروية ، وهل في مقدورها استكناه اسرار المبدأ والمعـاد ؟

قالت البراهمة من الهنود [١] ـ وتأثر بها بعض المنحرفين من قدماء المفكرين المسلمين [٢] ـ ان للانسان غنية في عقله عن أي سبيل غيره ، فليعتمد عليه وليصرف النظر عما سواه . وبهذا انكرت النبوة كطريق للعلم . ولم تكن البراهمة وحدها هي التي تنكر النبوة . بل كان لهذا الانكار أشياع عاصروا كل نبي ووجدوا في كل وقت . الا ان البراهمة هي التي اشتهرت به لدى قدماء العلماء المسلمين ، لانها هي الطائفة التي كان لها نشاط في بث هذه الدعوى فيما بين المسلمين ابان امتزاج الشعوب الاسلامية في اعقاب الفتح واتساع رقعة الدولة .

---

(١) راجع : الارشاد للجويني ص ٣٠٢ و ٣١٠ وكتاب الدكتور ابراهيم مدكور « في الفلسفة الاسلامية ـ منهج وتطبيقه » نشر عيسى الحلبي بمصر سنة ٩٤٧ ص ٩٤ .

(٢) كمحمد بن زكريا الرازي الطبيب ، وابن الروندي : انظر الدكتور مدكور ص ٩٦ وما بعدها .

غير ان الاعتماد على العقل فقط مجرد مكابرة ، لأن العقل ــ باعتراف المنصفين من اصحاب العقول محدود . وان اشد الناس تواضعا وأقلهم غرورا هم العلماء الذين كلما تعمقوا ازدادوا يقينا بأن ما أوتوا من العلم الا قليلا .

ولقد كان من رحمة الله بخلقه ان لا يكلهم الى انفسهم بل يوحي الى رجال منهم بما تتقاصر العقول عن نيله من تلقاء انفسها ، او على الاقل بما يفضل ما تتوصل اليه هذه العقول ، من الشرائع التي تكفل للانسانية سعادتها في الاولى والآخرة . فالنبوة ضرورية لسد ما ينجم عن عجز العقول ، ومهمة النبي تشمل مصالح العاجلة والآجلة .

بيد أن علينا ان نوضح منذ البداية أن عمل النبي ، فيما يخص الشؤون الدنيوية ، يتمثل في التشريع الذي يشمل النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية ، وتفصيل العبادات . اما امور الصناعة والزراعة وما اليها فليست من مقاصد النبوة . وعلى هذا يجب ان نفهم قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أنتم أعلم بأمر دنياكم » [1] . ومن عجب ان كثيرا من المتكلمين يجعلون من مقاصد النبوة الاساسية : تعليم الناس الحرف والصناعات وفنون الزراعة وتربية الاطفال وترويض الدواب وعلم النجوم . وارشادهم الى الادوية النافعة ، وتنبيههم الى الاغذية والعقاقير السامة [2] . وقد يتخذ بعضهم من وجود هذه الصناعات والفنون والعلوم دليلا على ثبوت مبدأ النبوة ، لان

(١) ذكر هذا الحديث في صحيح مسلم تحت عنوان « باب في وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا ، على سبيل الراي » وقد ورد في نفس الباب حديث آخر نصه : « انما انا بشر ، اذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به . واذا امرتكم بشيء من راي فانما انا بشر » .

[صحيح مسلم . طبع عيسى الحلبي . الجزء الرابع ص ١٨٣٥ ــ ١٨٣٦) .

(٢) انظر التوحيد ــ لابي منصور الماتريدي ٩٢ ــ ب الى ٩٣ ــ ب والفصل ــ لابن حزم ٧٢/١ ــ ٧٣ ، والارشاد ــ لابي المعالي ص ٣٠٤ والاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٩ والمنقذ من الضلال ــ للغزالي ص ٩٧ ، وتبصرة الادلة ــ لابي المعين النسفي ٢٨٦ ــ ب الى ٢٨٧ ــ ب ، وتجريد الاعتقاد ــ للطوسي ص ١٩٣ . وانظر سرد هذه الوجوه ايضا في « المحصل » للرازي ص ١٥٦ ــ ١٥٧ .

الانسان لما كان عاجزا عن التوصل اليها بنفسه ـ كما يقولون ـ وجب ان تكون قد جاءت الينا عن طريق الوحي الذي نزله الله على انبيائه .

وفي نظري ان مثل هذا الكلام ينبغي ان يستبعد تماما عن موضوع النبوة ، لان هذه الاشياء داخلة في نطاق العقل ، وهي مجالاته ، فاذا اسندناها الى الوحي فأي دور يبقى للعقل بعد ذلك ؟ ونحن لا ننكر تعليم بعض هذه الامور ، عن طريق الوحي ، ولكنا نقول انها جزئيات لا يبنى عليها حكم كلي ، هذا الى ان مقصد النبوة اولا واخيرا هو الهداية والتشريع لا تعليم الفنون والصناعات .

واذا كان كثير من المتكلمين قد أدخلوا في نطاق النبوة ما هو خارج عن طبيعتها ، فقد ألح الفلاسفة الاسلاميون كالفارابي وابن سينا في ابراز وظيفة النبي السياسية والاجتماعية . فالفارابي ـ وان لم يهمل الجانب الاخروي ـ الا ان اهتمامه قد انصب على بيان حاجة المجتمع والمدينة الفاضلة الى مشرع ينظم علاقات الناس الدنيوية ويقضي على دواعي الشقاق ، ويسمو بالاخلاق ، وهذا المشرع هو النبي (١) .

وعلى أثره سار ابن سينا (٢) ، وان لم يقل بالمدينة الفاضلة ، وتوسع في الجانب الاخروي للنبوة (٣) .

وفي الحق ان ابن رشد كان أدق من هؤلاء وأولئك ، فقد ذكر أن التشريعات التي تفضي الى سعادة الناس في الدنيا والآخرة لاتكون الا بعد معرفة الله وجوهر النفس الانسانية وأسباب سعادتها وشقائها . وبما انالناس

---

(١) راجع نظرية النبوة عند الفارابي في كتاب الدكتور مدكور « في الفلسفة الاسلامية ص ٨١ وما بعدها وانظر تأثره في قوله بالمدينة الفاضلة ، بالجمهورية التي شيدها خيال افلاطون » نفس المرجع ص ٨٤ الى ٨٥ .

(٢) الاشارات والتنبيهات ط . الخيرية ١٠٥/٢ ورسالة « اثبات النبوات » ضمن كتاب « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » ص ١٢٤ .

(٣) انظر : الشفاء ـ الالهيات ٤٤٣/٢ ـ ٤٤٦ والنجاة ص ٣٠٤ ـ ٣٠٨

يجهلون هذه الاشياء او على الاقل لا يعرفونها معرفة حقة ، وجب ان تكون الشرائع عن طريق الوحي أو هي عن طريق الوحي أفضل . والاتيان بهـذه الشرائع هي ميزة النبوة والغرض الاساسي منها[1] .

وقد كان الرازي في « المباحث المشرقية » يحذو حذو الفلاسفة فيرى ان الانسان مدني بالطبع ، ولذا فهو لايستغني بنفسه عن باقي افراد جنسه . واجتماع الناس يدعو الى ان تكون لهم شريعة تنظم شؤون حياتهم ذلك لانه « لا بد ان تجري بينهم معاملات ، ولا بد فيها من شرائط لئلا يظلم بعضهم بعضا.ولا بد لتلك الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها ، وذلك الواضع لا بد ان يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم الى الشريعة ، فيكون ذلك الشارع لا محالة انسانا وهو لا بد وان يكون مخصوصا بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس ... فاذا عرفت انه لا بد من وجود هذا الشخص الذي به نظام العالم فنقول : ان العناية الالهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الاخمص وانبات الشعر على الاهداب والحاجبين ، فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم . **فهذا ما نقوله في اثبات النبوة** »[2] . والواقع ان هذا الرأي الذي ارتآه الرازي مأخوذ بحذافيره وبألفاظه تقريبا من أواخر كتابي ابن سينا : الشفاء[3] ، والنجاة[4] .

على ان الفخر في « شرح الاشارات » الذي تخلى فيه عن الفلاسفة ــ ينتقد رأيهم في وجوب ارسال الرسل ويعترض عليهم بأن لقائل ان يقول : مع اعترافنا بأن الله يفعل الخير ، وان من الخير ان تكون للناس شريعة تنظم احوالهم فانا لا نسلم بوجوب ان يبعث الله رسولا بشريعة لانه « ليس كل

---

(١) راجع مناهج الادلة لابن رشد ص ٢١٥ وما بعدها ، وكتاب الدكتور محمود قاسم : « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » ص ١٣٨ ــ ١٤٢ .

(٢) المباحث المشرقية ٥٢٣/٢ ــ ٥٢٤ .

(٣) الشفاء ــ الالهيات ٤٤١/٢ ــ ٤٤٢ .

(٤) النجاة ص ٣٠٣ ــ ٣٠٤ .

ما كان اصلح لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم ، فان اهل العالم ، لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل ، لكان أصلح من ان يكونوا على ماهم عليه الآن ، مع ان ذلك لم يوجد ، فاذا كان كذلك جاز أن يقال : وجود النبي أصلح من عدمه مع أنه لا يوجد أصلا »[1] وأضاف ان قول ابن سينا بالمعجزة لا يتسق مع ما ذهب اليه هو والفلاسفة من ان الله غير عالم بالجزئيات ولا فاعل بالاختيار ، اذ المعجزات قائمة على تصديق الله للنبي ، وهذا التصديق « مبني على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل باختيار ، والقوم ينكرونه ، فكيف يستقيم لهم هذا الكلام »[2] .

والرأي الذي انتهى اليه أخيرا في « المطالب العالية » هو ان المقصود من النبوة لفت الناس عن النظر الى الخلق وتوجيههم وارشادهم الى طريق الله ، ودعوتهم من الاشتغال بالدنيا الى الاقبال على الآخرة « فهذا هو المقصود الاصلي » . إلا أن الناس ــ بحكم معيشتهم في هذه الحياة الدنيا يحتاجون الى تنظيم علاقاتهم ، ومن ثم كان لهذا التنظيم نصيب من الرسالة ولكن لا بطريق الاصل ، بل بطريق التبع[3] .

ولا شك ان هذه هي النظرة الاسلامية الصحيحة .

٢ ــ تفسير النبوّة :

تقوم نظرية الاسلام في تفسير النبوة على أن ملكا ــ هو جبريل عليه السلام ــ يتنزل من السماء متشكلا بصور متعددة ، حاملا معه تعاليم الهية يبلغها الانبياء ؛ ليبلغوها هم بدورهم الى الناس . وقيام جبريل بهذا العمل هو ما يسمى بالوحي .

ولقد آمن المسلمون الاولون بالوحي قانعين بهذا التفسير المجمل للنبوة ،

---

(١) شرح الاشارات ١٠٦/٢ .

(٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) المطالب العالية (نسخة طلعت) ص ٥١٣ .

دون ان يحاولوا الخوض في معرفة الاسرار والتفاصيل التي تنطوي عليها هذه الظاهرة [1] . الى ان جاء الفارابي فوضع نظرية جديدة ، هي أثر من آثار قوله بالفيض ، فقد رأى ان مخيلة النبي تتصل بالعقل الفعال الذي يفيض عليها فتدرك امور الغيب . اما كيف يحدث هذا الاتصال ؟ فالفارابي يقول : ان المخيلة ــ كما انها قوة قادرة على حفظ صور المحسوسات الخارجية ــ فهي ايضا تستطيع ان تشكل صورا تحاكي بها الصور المخزونة فيها . وتتجلى استطاعتها هذه في الاحلام . ففي الحلم تبتدع المخيلة صورا تناسب الاحوال العضوية والنفسية التي تشغل الشخص اثناء نومه ، فمثلا من يحلم بالماء او بالسباحة فمزاجه في تلك اللحظة كان رطبا . على انه قد يوجد من الناس من يتمتع بمخيلة تتمكن من أن تنصرف عن الشواغل الحسية وترقى أثناء النوم الى العالم الروحاني وتطلع هناك على الحقائق التي تفيض عن العقل الفعال . وهذه الحقائق على نوعين : فمنها ما يتعلق بحوادث جزئية وامور حسية ، وهذه يمكن أن تراها النفس على حقيقتها ، فتأتي مثل فلق الصبح ، ويمكن أيضا ان تتصرف فيها المخيلة فتحاكيها ببعض الصور الحسية الاخرى ، وعندئذ يحتاج الحلم الى تأويل . والنوع الثاني ما يتعلق بالمفارقات ــ التي منها الملائكة ــ وهذه لا ترى على حقيقتها ، لان المخيلة حسية ، لا تناسبها الا الاشياء الحسية ، بل ما تراه النفس منها انما هو محاكيات وتشبيهات صاغتها المخيلة على هيئة صور حسية مختلفة ، فاذا كانت المفارقات عالية خيرة رأتها صورة جميلة ، واذا كانت سافلة شريرة رأتها صورة قبيحة . وفي هذه الحال ايضا يحتاج الحلم الى تعبير وتفسير . وأيا ما كان الامر فرؤية النائم لهذه الاشياء بعينه تتم على النحو التالي : تتلقى النفس تلك الفيوضات عن العقل الفعال ، فتحيلها المخيلة الى صور حسية من ابداعها ، وتنتقل هذه الصور الى الحس المشترك وعندئذ تنفعل العين بها فترتسم فيها ، ثم يحصل عما ارتسم في العين رسوم تنتشر في الهواء المضيء والمتصل بشعاع البصر . وينتج عن هذا ان تتأثر العين من جديد بهذه الصور المنتشرة في الهواء ، فيرى الانسان

---

(١) راجع : الدكتور ابراهيم مدكور . في الفلسفة الاسلامية ص ٩٢ ــ ٩٣

اشخاصا في الخارج ، مع انها صور نابعة من مخيلته . والمختارون من البشر هم الذين تتساوى عندهم اوقات اليقظة واوقات النوم ، فتصعد مخيلتهم الى العقل الفعال في النهار كما تصعد في الليل ، وهؤلاء هم الانبياء ، وما تراه مخيلتهم أثناء اليقظة هو الوحي [1] .

ومن عيوب هذه النظرية انها تخالف النصوص التي تخبرنا بمجيء الملك فعلا لا تخييلا - الى النبي ، ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم له [2] ، بل ورؤية الاصحاب ايضا ، كالحديث الصحيح الذي يرويه عمر بن الخطاب أنه قد طلع عليهم رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منهم أحد ، فجلس النبي صلى الله عليه وسلم فألقى عليه أسئلة في القضايا الدينية الكبرى ، فأجابه الرسول على كل سؤال القاه ، فلما انصرف سأل الرسول اصحابه الحاضرين هل يعرفون هذا الرجل الغريب : فقالوا : لا . فأخبرهم انه جبريل عليه السلام جاء ليعلمهم دينهم . فاذن قد رأى الرسول وأصحابه شخصا حقيقيا في الخارج لم يكن من صنع مخيلتهم .

هذا وقد حذا ابن سينا حذو الفارابي ، فأخذ عنه هذه النظرية بحذافيرها ، وأجاز أن يرى النبي صور الملائكة بعينيه ويكلمها ويتلقى عنها الوحي ، مع ان هذه الصور — في اعتقاده — قد شكلتها مخيلته ، ولم يكن لها وجود فعلي في الخارج [3] .

وعلى هذا فالفلاسفة يقولون بملائكة الوحي ، ولكنهم يفسرون رؤيتها

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة — للفارابي ص ٦٨ — ٧٦ وراجع : للدكتور محمود قاسم ، « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » ص ١٣٨ — ١٣٩ ، والدكتور ابراهيم مدكور : « في الفلسفة الاسلامية » ص ٨٦ — ٩١ .

(٢) الدكتور ابراهيم مدكور ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٣) انظر الاشارات والتنبيهات لابن سينا — (ط . دار المعارف) ٨٦٣/٣ وما بعدها وكتاب « احوال النفس لابن سينا ايضا ص ١١٤ ، وراجع الدكتور مدكور : في الفلسفة الاسلامية » ص ١٢٤ — ١٢٨ .

تفسيرا خاصا [1] ، هو الى انكارها اقرب .

* * *

أما بالنسبة الى الرازي فقد عقد في « المباحث المشرقية » ـ الكتاب الفلسفي المبكر ـ فصلا عنوانه « في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والممرورون »[2] قال فيه ان هــذه الصور « ليست موجودة في الخارج ، فان الامور لا يختص بدركها شخص دون شخص ، متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع وســلامة الآلات ، فاذاً ورودها على الحس المشترك من داخل . اعني من القوة المتخيلة الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات » [3] .

ولا شك في انالرازي ـ طبقا لهذا النص ـ قد ارتضى ما ابتدعه الفارابي ولحقه ابن سينا .

لكن الرازي في كتابيه : « الملخص » و « شرح الاشارات » ـ اللذين التزم فيهما نقد الفلاسفة ، وبالاخص ابن سينا ، ـ عارض نظريتهم التــي ارتضاها في مؤلفه السابق ، بأنه لو جاز أن يصير ما لا وجود له في الخارج مشاهدا فما الضمان بأن كل الاشياء التي نراها أمامنا فيالواقع ، ليستأشباحا

---

(١) يصرح الفارابي بوجود ملائكة الوحي فيقول : « النبوة ... لا تصدأ مرآتها عن نتقاش بما في اللوح المحفوظ الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلغ مما عند الله » (فصوص الحكم ص ٦٧) ويعترف ابن سينا أيضا بوجودهم ، وذلك اذ يقول : « المستعد لمرتبة النبوة .. هو الذي .. يرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها ، وقد بينا كيفية هذا » . (النجاة ص ٢٩٩) .

(٢) المباحث المشرقية ٤١٨/٢ .

(٣) المصدر السابق ٤١٩/٢ . والممرور هو الذي غلبت المرة السوداء على مزاجه الاصلي .

وأوهاما من صنع المخيلة ؟ مما يفضي الى عدم الوثوق بأية حقيقة[1] •

على أنه لم يتعد حدود النقد والمعارضة ، ولم يأت برأي خاص في هذه النقطة ، في الكتابين المشار اليهما •

غير أنه في « أسرار التنزيل » أشار الى نظرية النبوة في نصين متقاربين يكمل أحدهما الآخر ، ولا يخرجان في مجموعهما عما اتنهجه الفارابي وابن سينا ، مع بعض تطويرات ادخلها الرازي على النظرية حتى بدت على النحو التالي : النفوس مختلفة في الدرجات واكثرها لم تؤت الا حظا بسيطا من القوة لاتتمكن به من تلقي الانوار القدسية ، ولكن قد تتجه طائفة كبيرة منها صوب نفس قوية ، فيكون اقبال تلك النفوس الضعيفة على هذه النفس القوية سببا في زيادة قوة هذه النفس الاخيرة الى الحد الذي تتهيأ به لملاقاة الروح الاعظم (العقل الفعال عند الفلاسفة) ملاقاة عقلية علوية لا شخصية ، وعندئذ يفيض الروح عليها بأنواره فتكون لها المقدرة على التصرف في هذا العالم : فتؤثر في نفوس الناس فتقودها الى السعادة وتؤثر في الاجسام العنصرية فتأتي بالمعجزات •

فهذه النظرية ـ كما هو واضح ـ لاتختلف في جوهرها عما قدمه الفارابي وابن سينا ، اذ أنها معتمدة على مبدأ الفيض ، وعلى أن نفس النبي تصعد الى العالم العلوي ، لا أن ملكا يهبط عليها • وفيما يلي نص ما أورده الرازي ، قال : « ان الارواح البشرية قد بينا أنها مؤثرة في الجملة ، الا ان بعضها قد يكون ضعيفا ، فيعجز عن التأثير ، فاذا اجتمع منها طائفة فربما قوى مجموعها على ما عجزت الآحاد عنه ، وهذا المعنى مشاهد في المؤثرات الجسمانية • اذا ثبت هذا فالانسان الواحد اذا كان بحيث يثني عليه الجمع العظيم ويمدحونه ، فربما صار انصراف همتهم ، عند الاجتماع اليه ، سببا لفيضان زيادة كمال عليه من عالم القدس وعوام الخلق ربما كانوا غير

---

(١) الملخص في الحكمة والمنطق ١٥٩ ـ ا و ب وشرح الاشارات والتنبيهات ١٣٢/٢ •

مستعدين لقبول الانوار من عالم القدس ، فاذا اتصلت هذه الارواح بالارواح القوية التي تكون للانبياء ، فاذا تجلت الانوار الالهية في تلك الارواح القوية النبوية انعكس أثر من تلك الانوار الى هذه الارواح الضعيفة المتعلقة بها بسبب شدة المحبة ، فيحصل لهذه الارواح الضعيفة نوع من السعادة بسبب تلك العلاقة »[1] . وقال : « ان روح النبي متميز عن سائر الارواح بمزيد الكمال والجلال . وتقريره ان العالم عالمان : عالم المحسوس وعالم المعقول .. فمدبر العالم الروحاني هو الروح الاعظم ، ومدبر العالم الجسماني هو الرسول الاعظم ، ثم يكون بين الروح والرسول مناسبة علوية وملاقاة عقلية ، فيكون الروح الاعظم مصدرا ، ويكون الرسول الاعظم مظهرا . فالروح مبدأ والرسول نهاية .. واذا عرفت ان الرسول مدبر للجسمانيات باخراج ما فيها من الكمالات من القوة الى الفعل عرفت المراد من قول ابراهيم عليه السلام : اني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا »[2] .

* * *

وفي « المطالب العالية » يأتي بمذهب ظاهرة العودة الى الاخذ بالنظرية الاسلامية ونقد الفلاسفة ، وروحه مستمدة من مذهب هؤلاء الاخيرين .

فهو ينتقد الفارابي وابن سينا بمثل النقد الذي وجهه اليهما في الملخص وشرح الاشارات فيقول : انا لو أجزنا رؤية ومخاطبة من لا وجود له في الخارج ، لجاز أيضا أن يقال : ان كل ما نراه من الاشياء وما نسمعه من الاصوات لا وجود له في الخارج . « ومعلوم ان القول به محض السفسطة »[3] .

وفي رأيه ان الذي دعا الفلاسفة الى انتهاج هذا المذهب هو أنهم قد

---

(١) اسرار التنزيل ١١٩ ــ ب .

(٢) اسرار التنزيل ١٠٣ ــ أ و ب .

(٣) المطالب العالية (نسخة طلعت) ص ٥١٦ ــ ٥١٨ .

أنكروا وجود الجن والملائكة[1] ، وأثبتوا الحواس الباطنة كالخيال والحس المشترك ؛ مع أن ما أنكروه صحيح ، وما أثبتوه باطل[2] .

ثم يعرض النظرية التي يميل اليها على الوجه التالي : « ان النفوس الناطقة أنواع كثيرة وطوائف مختلفة ، ولكل طائفة منها روح فلكي هو العلة لوجودها ، وهو المتكفل باصلاح أحوالها ، وذلك الروح الفلكي كالاصل والمعدن والينبوع بالنسبة اليها ، وسميناه بالطباع التام . فلا يمتنع ان يكون الذي يراه في المنام تارة ، وفي اليقظة أخرى ، وعلى سبيل الالهامات ثالثا هو ذلك الطباع التام.ولا يمتنع كون ذلك الطباع التام قادرا على أن يتشكل بأشكال مختلفة بحسب جسم مخصوص هو آلته في جميع أعماله »[3] .

واذا علمنا أن الطباع التام عبارة عن ملك عند الرازي ، كما سبق ان أشرنا اليه ، قلنا : أن هذه النظرية تتفق ، في ظاهرها ، مع النظرية الاسلامية المشهورة : فالملائكة تقدر على تشكيل نفسها بصور عديدة ، وهذا التشكيل ليس من ابتداع مخيلة النبي ، بل هو عمل يقوم به الملك نفسه ، كي يسهل على النبي أن يراه ويأنس به ويكلمه .

الا أنها في مضمونها أقرب الى نظرية الفلاسفة ، لأنهـا تطبيق لنظرية الفيض ، ويتضح هذا من قول الفخر : « هو علة لوجودها .. وذلك الروح

---

(1) انظر رأي الفلاسفة في ملائكة الوحي في آخر عرضنا لنظريتهم . أما الجن فظاهر كلامهم انهم يثبتونه . جاء في الرسالة المسماة « رسائل في مسائل متفرقة ــ للفارابي » : « وسئل (اي : الفارابي) : عن ماهية الجن فقال : الجن حي غير ناطق غير مائت ، وذلك على ما توجبه القسمة التي تبين منها أحد الانسان المعروف عند الناس ، اعني : الحي الناطق المائت . ذلك ان الحي منـه ناطق مائت وهو الانسـان ، ومنه غير ناطق مائت ، وهو الملك ، ومنه غير ناطق مائت ، وهو البهائم ، ومنه غير ناطق غير مائت ، وهو الجن » (ص ٣) .

(2) المطالب العالية (نسخة طلعت) ص ٥١٨ .

(3) المصدر السابق . نفس الصفحة . وراجع ما ذكرته عن منشأ النفوس في بحث النفس من الفصل الاول من هذا الباب .

الفلكي كالاصل والمعدن والينبوع بالنسبة اليها » أي : أن هذا الطباع التام اسم آخر للعقل الفعال الذي يسند اليه فلاسفة الفيض كل شيء في الارض من الأنفس والاجسام • وبالفعل كان بعض الفلاسفة يستعملون « الطباع التامة » ويقصدون بها « العقل الفعال » ، ومن هؤلاء شهاب الدين السهروردي[1] ، زميل الفخر في الدراسة ومعاصره • يبقى بعد ذلك شيء ، وهو ان المعروف عن العقل الفعال أنه واحد ، في حين أن كلام الرازي يشير الى تعدد الطباع التامة • واني لأعتقد أن ابن الخطيب لم يتقيد تماما بنظرية الفيض في صورتها لدى الفارابي وابن سينا ، بل تأثر أيضا بما كان يقوله بعض الفلاسفة القدماء من أن لكل كوكب أثرا معينا ، وفعلا خاصا • ولعل الرازي في هذه النظرية قد اعتمد كليا على ما وجده في كتاب المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي ، والذي نورده فيما يلي : « وقد قال القدماء من الواصلين الى معرفة المشاهدة والاطلاع على ما لا يناله الحس : ان لشخص شخص أو لاشخاص مشتركة روحا مجردة تتولى أمره في حراسته وهدايته وتأييده ونصرته وتقويته ومعونته والذب عنه والحماية له ، تسمى طباعا تاما • وقال نقلة الوحي بمثل ذلك ، وسموا هذا المعين الناصر المؤيد ملكا »[2] •

٣ ـ تفسير المعجزة والفرق بينها وبين الكرامة والسحر[3] :

المعجزة أمر خارق للعادة • وعلى هذا اتفق المتكلمون والفلاسفة ، ولكنهم

---

(١) راجع : اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي . للدكتور محمد علي ابو ريان ص ٢٠٢ . وانظر الفقرة المخصصة لنشأة النفوس (الفصل الاول من هذا الباب) .

(٢) المعتبر في الحكمة لابي البركات البغدادي ٢/٣٩١ .

(٣) صنف القاضي ابو بكر الباقلاني في هذا الشأن كتابا خاصا سماه « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات » وهو مطبوع .
وقد اثبت الاشاعرة كلا من المعجزات والكرامات والسحر ، ولم يعترف اكثر المعتزلة الا بالمعجزات ، وانكر ابو اسحق الاسفرايني الكرامة .
انظر : الارشاد . للجويني ص ٣١٦ و ٣٢٣ .

اختلفوا في الجواب على هذا السؤال : كيف يقع ما لا يؤلف وقوعه في العادة ؟

فرأى المتكلمون أن خرق العادات أمر مقدور لله يفعله علامة على تصديق النبي • فالمعجزة ـ عندهم ـ ليست راجعة الى قوة معينة كامنة في نفس النبي ، بل الى أن الله تعالى قادر على كل شيء[1] •

ومذهب الفلاسفة أن نفوس الانبياء تمتاز عن سائر النفوس البشرية بقوة خاصة تستطيع أن تتصرف في الاجسام ، فتأتي بأفعال على خلاف المعتاد ، كما أنها هي في حقيقتها تباين النفوس الاخرى • قال الفارابي : « النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات » [2]•
وقال ابن سينا : « فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ، وتكون لقوتها ، كأنها نفس ما للعالم ••• فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة ، حتى تفعل في أجرام أخر تنفعل عنها انفعال بدنه • ولا تستنكرن أن تتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها ، فتقهر شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها » [3] •

* * *

وكان الرازي في « المباحث المشرقية » آخذا بما أخذ به الفلاسفة ، فنص

---

(١) راجع : الباقلاني في كتابيه : « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات » ص ٨ وما بعدها ، و « الانصاف .. » ص ٥٤ ، وامام الحرمين في « الارشاد » ص ٣٠٨ ـ ٣١١ ، والغزالي في « الاقتصاد في الاعتقاد » ص ٨٨ ، والايجي والجرجاني في « المواقف وشرحه » ٨/٢٢٧ •

(٢) فصوص الحكم . الفارابي ص ٦٢ •

(٣) الاشارات والتنبيهات . ابن سينا (طبع دار المعارف) ٣/٨٩٥ ـ ٨٩٦ وانظر ايضا ما قاله قبل هذا النص وبعده (٣/٨٩٢ ـ ٩٠٠) وقارن النص الذي اثبتناه في الصلب بما ذكره الغزالي في المقصد الاسنى ص ٢١ ـ ٢٣ •

على أن من الصفات التي يتمتع بها كل نبي « أن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا ، والماء دما ، ويبرىء الأكمه والابرص ، الى غير ذلك من المعجزات » [1] .

الا أنه في « الملخص » ــ ذلك الكتاب الذي ناهض فيه الفلسفة المشائية وأتباعها ــ قد رفض رأي الفلاسفة ، وعاد الى ما تواضع عليه المتكلمون من أن الله هو فاعل كل شيء ، فهذه المعجزات ، اذن من أثر قدرة الله وليست ناتجة عن تحلي النفس النبوية بقوة ما [2] .

وفي « المطالب العالية » تابع النقد الذي بدأه في « الملخص » ولكنه لم يسلم ــ مع هذا ــ من تأثير الفلاسفة . فهو على الرغم من تضعيفه مذهبهم القائل بأن النفوس النبوية متميزة عن باقي النفوس الانسانية بصفة عالية تقدر بها على التصرف في جزئيات هذا العالم ، وذلك بقوله : « واعلم أن حاصل هذا الكلام (أي : مذهب الفلاسفة) أن تلك النفوس موصوفة بخاصية لاجلها قدرت على الاتيان بهذه المعجزات والكرامات . وكما أن هذا محتمل ، فكذا سائر الوجوه محتملة : مثل اسناد هذه الاحوال الى الجن او الملائكة او الاتصالات الفلكية أو أفعال الكواكب التي هي أحياء ناطقة أو العقول أو النفوس ، واذا كان الكل محتملا كان جزمهم باسناد هذه المعجزات الى القوة النفسانية فقط ترجيحا من غير مرجح » [3] . نجده على الرغم من هذا ، يعزو ــ في موضع آخر ــ قدرة الانبياء على القيام بالمعجزات الى أن نفوسهم أصبحت كنفوس الملائكة من حيث تمكنها من التأثير في الاجسام ، أي أن المعجزات تنشأ عن قوة نفوس الانبياء ، ــ تماما كما يدعي الفلاسفة ــ وفي هذا يقول : « ان ذلك الانسان (أي : النبي) الذي هو أكمل الكاملين وأفضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الافق الاعلى من الانسانية ، وقد علمت أن آخر

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٥٢٤ .

(٢) الملخص ١٦١ ــ أ .

(٣) المطالب العالية (نسخة طلعت) ص ٥١٩ .

كل نوع متصل بأول النوع الذي هو أشرف منه ، والاشرف من النوع البشري هم الملائكة فيكون أول البشرية متصلا بأول الملائكة : ولما كان من خواص عالم الملائكة البراءة عن العلائق الجسانية والاستيلاء على عالم الاجسام والاستغناء في افعالها عن الآلات الجسمانية ، كان هذا الانسان [متصفا] بما يناسب هذه الصفات ، فيكون مستكملا بأنواع الجلايا المقدسة والمعارف الالهية ، وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم :نواع التصرفات ، وهذا هو المراد من المعجزات » [1] .

* * *

وتتفق المعجزة والكرامة والسحر [2] في أنها جميعا افعال على خلاف العادة ، فلا بد اذن من ان يتساءل : بماذا ينفصل كل واحد من هذه الاشياء الثلاثة عن الآخر ، وما الدليل على أن ما يظهر على يد النبي ليس بسحر ؟ .

لا فرق عند ابن سينا بين هذه الاشياء من حيث المظهر ، فكلها امور تجري على مجرى الطبيعة ، الا أنها تختلف من حيث الهدف ، وعلى اساس من هذا الاختلاف تختلف اسماؤها : فاذا كانت تستهدف الخير فهي معجزة أو كرامة ، واذا كانت تستهدف الشر فهي سحر . « فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ، ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو : ذو معجزة من الانبياء ، أو ذو كرامة من الاولياء .. والذي يقع له هذا ، ثم يكون شريرا ، ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث » [3] .

---

(١) المطالب العالية ٤٤٨/٢ .

(٢) راجع طبيعة السحر وعلاقته بالعلم والدين في كتاب روجيه باستير « علم الاجتماع الديني » الذي ترجمه الدكتور محمود قاسم ص ٢٩ — ٥٩ .

(٣) الاشارات والتنبيهات ٨٩٨/٣ — ٨٩٩ . وبهذه التفرقة يسبق ابن سينا بعض علماء الاجتماع المحدثين كجيفونس الذي يرى « السحر شيئا مضادا للدين ، اي دينا معكوسا يتجه فيه صاحبه الى الكائنات الشريرة ليستخدمها في أسوأ الاغراض ، بدلا من ان يتجه الى القوة الخيرة لكي يقدم اليها صلواته » (علم الاجتماع الديني ص ٤٩) .

وعند علماء الكلام ان المعجزات على قسمين : معجزات ينفرد الله بالقدرة عليها : كاحياء الموتى ، وشق البحر ، وابراء الأكمه والابرص ، وقلب العصا حية ، ومعجزات تدخل في مقدور العباد كما تدخل في مقدور الله : كحنين الجذع ، وتفييض ماء البحار . أما القسم الاول فلا يلتبس بالسحر ، لأن البشر لا يتمكنون من أن يجيئوا به مهما أوتوا من ضروب القوة وصنوف الحيل ، وأما القسم الثاني فهو الذي يلتبس فيه السحر بالمعجزة ، وعندئذ قالوا : ان الحد الفاصل بينهما هو أن النبي يظهر على يديه الامر الخارق مقارنا لادعائه النبوة وتحديه الناس ، وأما الساحر فان لم يدّع النبوة فلا التباس ، وان ادعاها ــ كاذبا ــ أفقده الله القدرة على هذا العمل الخارق أو سلط عليه ساحرا آخر ، فيكشف للناس كذبه ويبطل تحديه ، ذلك لان المعجزة تقوم مقام التصديق ، وتصديق الله للكاذب محال . ثم ميزوا بين المعجزة والكرامة بأن المعجزة لا بد ان تكون مقترنة بادعاء النبوة ، بينما تكون الكرامة مصاحبة لادعاء الولاية ، بل قد لا يصاحبها أي ادعاء اذ هي مجرد تكريم من الله لشخص تقي صالح [١] .

ونحن نلمح في ثنايا مذهب المتكلمين ضعفا ظاهرا ، وبالأخص فيما يتعلق بالتفرقة بين المعجز الذي لا يقدر عليه احد الا الله ، والمعجز الذي قد يقدر عليه الناس ، اذ لا ندري ما الفرق مثلا بين قلب العصا ثعبانا (من القسم الاول) وبين حنين الجذع (من القسم الثاني) . ومن وجوه ضعف نظريتهم أيضا ادعاؤهم ان الساحر لو أراد ان يزعم أنه نبي فان الله لن يقدره على فعل الخارق . فجلي ان قولهم هذا ــ كما يلاحظ ابن رشد ــ « دعوى ليس عليها دليل . فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل » [٢] .

---

(١) راجع الباقلاني في « البيان » ص ١٤ ــ ١٥ و ٢٣ ــ ٢٤ و ٤٥ ــ ٤٦ و ٥٦ ــ ٦٥ و ٧١ وما بعدها ، والبغدادي في أصول الدين ص ١٧٠ ــ ١٧٦ وامام الحرمين في الارشاد ص ٣٠٨ ــ ٣٢٣ ، والغزالي في الاقتصاد ص ٨٩ ــ ٩١ والطوسي في تجريد الاعتقاد ص ١٩٦ ، والعضد والشريف في المواقف وشرحه ٨/٢٢٩ ــ ٢٣٠ و ٢٣٩ .

(٢) مناهج الادلة ــ ابن رشد ص ٢١٣ .

ان الأخلق ــ كما يرى ابن رشد أيضا [1] ــ ان يعتبر القرآن هو مصداق النبوة ومعجزة المعجزات ، لانه يتضمن تشريعا كاملا لا يقدر على مثله البشر ، ولانه ليس من جنس الامور التي يتعاطاها السحرة ، اذ لم يقل أحد ان التشريع ضرب من ضروب السحر ، وبهذا تتفادى كل اعتراض ينشأ عن التشابه بين المعجزة والسحر . وليس معنى هذا انا لا نعترف بالمعجزة ، بل اعتقادنا أن معجزات كثيرة وقعت فعلا لنبينا وللانبياء قبله ، وكيف ينكر مسلم ما جاء في القرآن من بيان بعض المعجزات ؟ الا انا نقول ان هذه المعجزات عبارة عن قرائن خارجية تؤكد النبوة وتقوي أثرها في النفوس ، ولكنها ليست دليلا قطعيا على النبوة ، ما دام المتكلمون انفسهم قد عجزوا عن بيان فيصل مقبول بين المعجزة والسحر .

* * *

جاء الفخر الرازي فناصر في « المباحث المشرقية » ما ارتآه ابن سينا في الفرق بين المعجزة والسحر فقال : ان الاحوال الغريبة المتسببة عن تصورات نفسانية : ان أريد بها اصلاح الناس وخيرهم فهي المعجزة ، وان أريد بها الافساد والاذى والشر فهي السحر [2] .

ولكنه في « المحصل » جانب هذه الطريقة واتبع ما كان يعتمد عليه أصحاب الكلام فقال : « المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي ، مع عدم المعارضة . وانما قلنا : أمر ، لان المعجز قد يكون اتيانا بغير المعتاد ، وقد يكون منعا للمعتاد ، وانما قلنا : خارق للعادة ، ليتميز المدعي عن غيره ، وانما قلنا : مقرون بالتحدي ، لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ، وليتميز عن الارهاص والكرامات ، وانما قلنا : مع عدم المعارضة ، ليتميز عن

---

(١) مناهج الادلة لابن رشد ص ٢١٣ ــ ٢١٤ وراجع كتاب الاستاذ الدكتور محمود قاسم « الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد » ص ١٣٨ .

(٢) المباحث المشرقية ٢/٤٢٤ .

السحر والشعبذة »[1] .

ولقد بدأ أبو عبد الله في آخر « المطالب العالية »[2] في بحث السحر بحثا تفصيليا ، تمهيدا للابانة عما بينه وبين المعجز من فرق ، بيد أنه توفي قبل اتمامه .

٤ ـ ادلة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

عوّل المتكلمون في اثبات صدق نبوة الانبياء على دليل مؤلف من مقدمتين : الاولى ـ انهم ادعوا النبوة ، والثانية اتيانهم بالمعجزات الخارقة لما عليه سنن الطبيعة . وقالوا : ان ظهور المعجزة من مدعي النبوة يقوم مقام تصديق الله له في مدعاه . وصوروا ذلك بأنه لو جلس ملك في محفل كبير ، ثم قام أحد الرجال الذين يضمهم المجلس فقال : يا أيها الناس : اني رسول الملك اليكم والمتحدث باسمه ، وبرهانا على صدق كلامي أطلب من الملك ان يقوم من مكانه او يعمل عملا مغايرا لما جرت به عادته . فاذا صنع الملك ما طلب هذا الرجل منه ، كان ذلك دليلا على صدق كلام الرجل . وكذلك الامر في النبوة[3] .

أما كيف يثبت ان النبي محمدا صلى الله عليه وسلم قد ادعى النبوة وقام بالمعجزات ؟ فعلماء الكلام يرون أن ذلك منقول الينا بطريق التواتر ، وأن العلم

---

(١) المحصل ص ١٥١ .

(٢) انظر آخر كتاب المطالب العالية ٢/٤٥١ ـ ٤٦٨ .

(٣) راجع اصل الدليل ، أو الدليل والمثال في : الانصاف للباقلاني ص ٥٤ واصول الدين للبغدادي ص ١٧٨ ـ ١٧٩ والمعتمد لابي الحسين البصري ١٩٦ ـ أ والتبصير في الدين للاسفرايني ص ١٥٢ والعقيدة النظامية ص ٥١ ـ ٥٢ والارشاد ص ٣٢٤ ـ ٣٣١ لابي المعالي الجويني ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٧٩ ـ ٩٠ وتبصرة الادلة لابي المعين النسفي ٢٨٤ ـ أ الى ٢٨٥ ـ ب ، ومناهج الادلة لابن رشد ص ٢٠٨ وابكار الافكار للآمدي ٧٩ ـ أ وتجريد الاعتقاد للطوسي ص ١٩٦ . والمواقف للعضد الايجي ٨/٢٢٨ ـ ٢٢٩ و ٢٤٣ وكتاب النبوات للقاضي عبد الجبار .

المنقول بالتواتر علم ضروري[1]. وهم لا يفرقون بين معجزة وأخرى في صحة البرهنة على النبوة ، الا أنهم مع هذا ، خصوا المعجزة التي تفرد بها النبي عليه الصلاة والسلام بزيادة في البحث والدرس ، هذه المعجزة هي القرآن[2]. وأن القاضي أبا بكر الباقلاني ، على الرغم من تأليفه كتابا خاصا عن المعجزات[3] الا أنه يرى في كتابه « اعجاز القرآن » ان المعجزة التي يجب ان تتمسك بها لثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هي القرآن ، لا المعجزات الاخرى ، ذلك لأن القرآن « معجزة عامة » ، والمعجزات الاخرى « قامت في اوقات خاصة ، واحوال خاصة ، وعلى أشخاص خاصة ، ونقل بعضها نقلا متواترا يقع به العلم وجودا ، وبعضها مما نقل نقلا خاصا .. وبعضها مما نقل من جهة الآحاد »[4] . ويحكي القاضي عبد الجبار عن المعتزلة أنهم لا يرون في المعجزات الاخرى دليلا على النبوة اللهم الا لمن شاهدها بنفسه ، أما من لم يشاهدها فعليه أن يتمسك باعجاز القرآن وحده[5] .

ومع اتفاق المتكلمين على اعجاز القرآن ، فانهم اختلفوا في وجه هذا الاعجاز : فعند بعضهم انه الصرفة ، بمعنى ان الله تعالى صرف الناس وأعجزهم عن الاتيان بمثله ، على الرغم من أنه من جنس كلامهم . وهذا هو رأي النظام[6] من المعتزلة ، وأبي اسحق الاسفراييني من الاشعرية ، وبعض

---

(١) اصول الدين ص ١٧٩ ــ ١٨٠ والارشاد ص ٣٤٥ و ٣٥٣ ــ ٣٥٤ والاقتصاد ص ٩٤ وراجع ما كتبه الدكتور يحيى هويدي في صدد التواتر وافضائه الى المعرفة البرهانية (منطق البرهان ص ٦١ ــ ٦٢) .

(٢) انظر الارشاد ص ٣٤٥ ــ ٣٥٣ والاقتصاد ص ٩٣ ــ ٩٤ والمواقف ٢٤٣/٨ ــ ٢٥٦ .

(٣) هو كتاب « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات .. »

(٤) اعجاز القرآن ــ للباقلاني ص ١٠ .

(٥) المغني ــ للقاضي عبد الجبار ١٥١/١٦ ــ ١٥٢ .

(٦) ونقل البغدادي ان وجه الاعجاز عند النظام هو ما في القرآن من الاخبار عن الغيوب (الفرق بين الفرق ص ١٢٨ واصول الدين ص ١٨٤) .

الشيعة[1] وابن حـزم[2] ، وقد اعتنقه أيضا امام الحـرمين في « العقيـدة النظامية »[3] . وفي رأي جمهور الاشاعرة أن الاعجاز يمكن أن يلتمس عن طريقين : الاول ــ أسلوبه وفصاحته وبلاغته[4] ، والثاني ــ اخبـارد عن المغيبات الماضية والمستقبلة[5] ، ونص القاضي عبد الجبار من المعتزلة على أن سبب اعجازه هو الفصاحة[6] ، وقد جعل الطوسي ، من الشيعة الامامية ، كلا من الصرفة ، والفصاحة مع الاسلوب ، والفصاحة على حدة أوجها محتملة في سر الاعجاز[7] .

* * *

وهناك طريق آخر في اثبات نبوته صلى الله عليه وسلم ، ويعتمد علـى طبيعة النبوة ومطابقة اقواله وافعاله وسيرته لهذه الطبيعة . ان طبيعة النبوة هي سن التشريعات الملائمة لواقع النفس البشرية والمفضية الى السعادة في الدنيا والآخرة ، وعمل النبي هو الاتيان بهذه الشريعة والمقدرة على اقناع الناس بها ، وحسن تطبيقها على نفسه وعلى الآخرين ، ومما لا شك فيه أن

---

(١) ابكار الافكار ــ لسيف الدين الامدي ٨٠ ــ أ .

(٢) الفصل ــ لابن حزم ١٩/٣ .

(٣) العقيدة النظامية لامام الحرمين ص ٥٥ ، واما في « الارشاد » (ص ٣٤٩ ــ ٣٥٣) فلا يختلف رايه عن راي جمهور الاشاعرة في شيء .

(٤) وهذا الطريق هو الذي نقله الشهرستاني عن الاشعري (الملل والنحل ٩١/١) وقد نبه امام الحرمين في الارشاد والغزالي في « الاقتصاد » (ص ٩٣) على ان الاعجاز هو في مجموع الاسلوب مع الفصاحة والبلاغة ، ولا يكتفى بأحدهما .

(٥) اصول الدين للبغدادي ص ١٨٣ ــ ١٨٤ واعجاز القرآن للباقلاني ص ٤٨ ــ ٥١ والتمهيد له أيضا (طبع بيروت) ص ١٤١ .

(٦) المغني ــ للقاضي عبد الجبار ٢٢٦/١٦ و ٣١٨ ، وينقض الصرفة التي قال بها النظام (٣٢٣/١٦ ــ ٣٢٤) .

(٧) تجريد الاعتقــاد ــ للطوسي ص ٢٠٠ .

الرسول عليه الصلاة والسلام قد أتى بالشريعة الفضلى وأن دعوته قد لاقت من النجاح والانتشار ما لم تحظ به غيرها من الدعوات ، وأن سلوكه صلى الله عليه وسلم ، كان مضرب الامثال . لقد تحققت فيه صفات الانبياء على أكمل وجه ، فهو اذن نبي مرسل .

ويروي الرازي أن هذا الدليل هو الذي أخذ به الجاحظ[1] وأيا ما كان الامر فنحن نجده أيضا لدى الغزالي في « المنقذ من الضلال » حيث يقول : « فمن هذا الطريق اطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصا ثعبانا وشق القمر فان ذلك اذا نظرت اليه وحده . ولم تنضم اليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننت انه سحر وتخيل ، وانه من الله اضلال »[2] ونعثر عليه أيضا عند أبي المعين النسفي الماتريدي الذي يقول : « ان من أنصف من نفسه ، ثم لم ير في دعواه الا ما يوافق العقل الصريح والمعالم الالهية ومكارم الاخلاق والسياسات الفاضلة لتسارع الى قول ما ادعاه ، وصدقه فيما أخبر به من أمور دينه ودنياه ، وان لم يقم على ذلك أية معجزة ودلالة قاطعة »[3] .

ولما جاء ابن رشد تأثر بالغزالي[4] ، فبيّن ان المعجزات لا « تدل دلالة قطعية الا اذا انفردت : اذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا » ودعا الى الاقتصار على القرآن باعتباره المعجزة الكبرى الدالة على نبوته عليه الصلاة والسلام ، اذ القرآن معجز من حيث اشتماله على أسمى

---

(١) المحصل ـ للرازي ص ١٥١ .

(٢) المنقذ من الضلال ـ للغزالي ص ٩٨ وراجع ايضا ص ١١٠ . أما في « الاقتصاد » (ص ٩١) فانه يردد حجة المتكلمين .

(٣) تبصرة الادلة للنسفي ٢٩٣ ـ أ . ويجب ان يلاحظ انه اخذ ايضا بدليل المتكلمين المشهور .

(٣) راجع تعليق الاستاذ الدكتور محمود قاسم على مناهج الادلة لابن رشد ص ٢١٥ .

الشرائع وأنفعها مما لا يقدر على الاتيان بمثله أحد من البشر[1] ، وهو أيضا دليل على النبوة « فانه ــ كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الابراء ، وان من وجد منه الابراء فهو طبيبه وكذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله ، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي »[2] .

وأخيرا علينا ان ننبه الى نقطة سيكون لها شأن في مذهب الرازي وهي أن ابن سينا قد أثبت النبوات بناء على التدرج الحاصل في الكائنات ابتداء من الأخس الى الخسيس ومن الكامل الى الاكمل واتهى الى ضرورة وجود الانبياء الذين يحتلون المرتبة الاعلى من بين الكائنات الارضية . فقد قال في « رسالة في اثبات النبوات » : « أقول : ان من الاسباب ما هي قائمة بذاتها ، ومنها غير قائمة بذاتها . والاول أفضل . والقائم بذاته اما صورةلا في مواد أو صورة ملابسة للمواد . والاول أفضل . ولنقسم الثاني ، اذ المطلب فيه . والصور والمواد التي هي الاجسام اما نامية او غير نامية . والاول أفضل . والحيوان اما ناطق او غير ناطق . والاول أفضل . والناطق اما ملكة او بغير ملكة . والاول أفضل . وذو الملكة اما خارج عن الفعل التام او غير خارج . والاول أفضل . والخارج اما بغير واسطة او بواسطة . والاول أفضل . وهو المسمى بالنبي ، واليه انتهى التفاضل في الصورة المادية »[3] وقال في النجاة : « يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ، فليس اول شيء صورة العناصر . ثم يتدرج يسيرا يسيرا ، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه ، فيكون أخس ما فيه المادة ، ثم العناصر ، ثم المركبات الجمادية ، ثم الناميات ، وبعدها الحيوانات وأفضلها الانسان ، وأفضل الناس

---

(1) ذكرنا فيما مضى كلام ابن رشد في كمال الشريعة الاسلامية .

(2) راجع مناهج الادلة لابن رشد ص ٢١٥ ــ ٢٢١ ، وكتاب « الفيلسوف المفترى عليه » للدكتور محمود قاسم ص ١٣٨ و ١٤١ .

(3) رسالة ضمن كتاب « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » ص ١٢٣

من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية ، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة »[1] .

* * *

أخذ الرازي في معظم كتبه بدليل المتكلمين المبنى على ظهور المعجزات[2] الا أنه لمس ضعف هذا الدليل في كتابيه المتأخرين « المعالم في أصول الدين » و « المطالب العالية » فتحول الى مناصرة دليل الجاحظ ، مازجا في الكتاب الاخير بينه وبين ما أتى به ابن سينا في تدرج المخلوقات[3] .

ونريد الآن ان نوضح بشيء من التفصيل ما ذهب اليه أولا وأخيرا .

الدليل الاول ــ دليل المعجزات . وهو مبني على مقدمتين :

المقدمة الاولى : ادعاء النبوة ، وهذا الادعاء منقول الينا تواترا . فاذا اعترض على الرازي بأنه لا توجد ضمانات نستند اليها في معرفة أن هذا الادعاء قد نقله الينا جمع عن جمع لا يتفقون على الكذب . فلعله قد مر وقت لم يكن يعلم بهذا الادعاء الا شخص واحد ، او اشخاص معدودون لا يقوم بهم تواتر ــ قال : انا لا ندعي ان التواتر متعلق باحوال الرواة وعددهم وصدقهم ، بل ان علم التواتر علم ضروري « خلقه الله تعالى ابتداء من غير موجب وجعله حجة على عباده في معرفة انبيائه » فالعلم بوجود الانبياء ضروري ، لأنا نجد أنفسنا

---

(١) النجاة ص ٢٩٩ والشفاء ــ الالهيات ٤٣٥/٢ .

(٢) اقتصر عليه في : الخمسين ص ٣٧٨ ــ ٣٧٩ والملخص ١٦٠ ــ أ الى ١٦١ ــ أ ونهاية العقول ٨٣/٢ ــ ب وما بعدها ، والاربعين ص ٣١٣ . ورجحه في المحصل على غيره وقال : « وعليه التعويل » (ص ١٥١) . وقد ذكر في هذا الكتاب الاخير ان من الادلة على نبوته اخبار الانبياء السابقين . الا انه قد وضعه في بعض كتبه الاخرى (كالاربعين ص ٣١٣) ضمن معجزاته ، ولم يجعله دليلا منفصلا .

(٣) المعالم في أصول الدين ص ٩٣ ــ ٩٦ ، والمطالب العالية ٤٤٦/٢ وما بعدها .

مضطرة الى العلم بهم « ومن أنكر ذلك كان مكابرا نازلا منزلة من أنكر علمه بوجود المحسوسات ... بل ربما يجعل حصول العلم الضروري دليلا على ان احوال الرواة في كل الازمنة كحالهم في زماننا هذا » .

واذا قيل له : ان اصحاب الاديان الاخرى المخالفة للاسلام ينقلون اخبارا عن انبيائهم يدعون انها وصلت اليهم عن طريق التواتر أجاب : « انا لا نستدل باحوال الرواة على حصول العلم ، بل ان كان ولا بد فحصول العلم على احوال الرواة . ثم انا نسمع أخبار اليهود والنصارى على حد ما يسمعونه هم ونزيل عن أنفسنا الميل والتعصب ثم انه لا يحصل لنا العلم بصحتها ، فدلنا ذلك على أنها غير متواترة »[1] .

المقدمة الثانية : اتيانه بالمعجزات .

لن ندخل في سرد المعجزات تفصيلا وردود الرازي على منكري ثبوتها[2] لانه لا جدوى من ذلك في هذه الدراسة ، ثم ان كل ما أتى به في هذا المجـال منقول عن كتب المتكلمين المتقدمين بل سنتناول فقط ما قدمه الفخر حول اعجاز القرآن ، اذ هو المعجزة العظمى الخالدة ، خاصة وأن الرازي قد قال : « المعتمد في رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ظهور القرآن عليه ، وسائر الوجوه انما تذكر للتتمة والتكميل »[3] . ولا شك انه في هذا القول متأثر بالباقلاني ومشابه لابن رشد .

ان للرازي في سر الاعجاز ثلاثة آراء :

الرأي الاول ــ ان هذا السر يرجع الى « الفصاحة » وما عداها لا يصلح

---

(١) نهاية العقول ٢/١١١ ــ أ ، ب .

(٢) تمكن مراجعتها في : الاربعين ص ٣٠٩ ــ ٣٢٢ ونهاية العقول ٢/٨٤ ــ ب وما بعدها ، والمحصل ص ١٥١ وما بعدها .

(٣) المحصل ص ١٥٥ .

أن يكون سببا للاعجاز . وهذا الرأي نعثر عليه في « نهاية الايجاز »[1] وفي موضع من « التفسير الكبير»[2] ولقد رأينا ـ فيما مضى ـ ان القول بأن الفصاحة . هذا مذهبه في « نهاية العقول »[3] ، ومن الواضح ان الرازي هنا تأثر به ، فقد كان مطلعا على كتبه مستفيدا منها .

الرأي الثاني ـ ان اعجاز القرآن مرده الى مجموع الاسلوب مع الفصاحة . هذا مذهبه في « نهاية العقول »[3] ، ومن الواضح ان الرازي هنا ينحو نحو جمهور الاشاعرة .

الرأي الثالث ـ مبني على التردد بين طريقين : الفصاحة والصرفة . فاذا سلم بأنه في الفصاحة بالغ حد الاعجاز فقد حصل المقصود ، وان لم يسلم بهذا بل قيل ان من الممكن الاتيان بمثله ، فقد حصل المطلوب ايضا ذلك لانه اذا كانت المعارضة ممكنة ، فعدم اقدام العرب على المعارضة ، مع قدرتهم عليها وتحدي الرسول أمر خارق للعادة .

وهذا الرأي الثالث قد ارتضاه في التفسير الكبير مرتين[4] ، ويظهر فيه ابن الخطيب ابعد ما يكون عن الاشاعرة ، واقرب الى قول النظام ورأي القاضي عبد الجبار . وان ارتضاه الرازي بالصرفة وجها للاعجاز يدل على أنه قد تحول تماما عما التزمه في « نهاية الاعجاز » الذي يقول فيه « ان عجز العرب عن المعارضة لو كان لان الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن . كما ان نبيا لو قال : معجزتي أن أضع يدي على رأسي الساعة ، ويكون متعذرا عليكم ، ويكون الامر كما زعم ، لم يكن تعجب القوم من وضع يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم . ولما علمنا بالضرورة ان

---

(١) نهاية الايجاز ص ٥ ـ ٧ .

(٢) التفسير الكبير ١٩٥/١٧ .

(٣) نهاية العقول ١٣٦/٢ ـ ب .

(٤) التفسير الكبير ١٣٣/٢ ـ ١٣٤ و ٥٤/٢١ .

تعجب العرب كان من فصاحة القــرآن نفسها بطل ما قاله النظام »[1] ..

وقد أتى الرازي في « نهاية العقول » برأي لا أوافقه عليه . فقد قال « وأما معارضة ابن المقفع والمعري وغيرهما ، فستبين انه ليس من شرط دلالة المعجز على الصدق ان لا يوجــد مثلها في مستقبل الزمان قط »[2] . وانا لنسأل الرازي هنا : هل كانت محاولات ابن المقفع وابي العلاء ــ ان صح وجودها قد ضاعت في الفصاحة فصاحة القرآن ، ومن قال بهذا ؟

وهل اذا أتى شخص ما بكلام فصيح فقد استطاع ان يعارض اعجاز القرآن ؟ وهل اعجاز القرآن يرجع فقط الى ما فيه من الفصاحة . أم ان الاعجاز الفعلي يتمثل في الشريعة التي اشتمل عليها ؟ .

أليس القرآن هو المعجزة الكبرى والدائمة وان القول بأن اعجازه وقتي معناه انه لا يمتاز عن غيره من المعجزات ؟ ولماذا كانت شريعتنا افضل الشرائع وأخلدها اذا كان البشر قادرين على الاتيان بقرآن غير هذا القرآن ؟ .

الدليل الثاني ــ بقي الرازي متمسكاً بالدليل الاول ، حتى ألّف «المعالم في أصول الدين » و « المطالب العالية » ، فتحول عنه الى الدليل الثاني . لكن الصورة التي عرض بها هذا الدليل في « المعالم » لا تكاد تختلف عن الصورة التي كان عليها لدى الغزالي والنسفي . الا ان كتاب « المطالب العالية » أعطانا لهذا الدليل بناء جديدا مكونا من الصورة الاولى ومن النظرية التي قدمهــا ابن سينا في ثبوت النبوة . وسأقتصر فيما يلي على بيان الدليل على الشكل الذي اتخذه في الكتاب الاخير ، مطلقا عليه اسم « دليل الانتخاب والترقي » .

قال الرازي : ان ما في الكون من المخلوقات موضوعة في مراتب بعضها فوق بعض . وكل مرتبة تضم طائفة معينة من الكائنات ، ادناها متصل بأعلى التي تحتها ، واعلاها متصل بأدنى التي فوقها . والمراتب اربع : الجمــاد ،

---

(١) نهاية الايجاز ص ٥ ــ ٦ .

(٢) نهاية العقول ٢/١٢٠ ــ ب .

والنبات : والحيوان والملائكة • فالجماد أدنى المراتب : ثم يليه النبات ، وفوق النبات يأتي الحيوان ، وأرقى انواع الحيوان هـو الحيوان الناطق : أي الانسان ، واقرب جماعات الانسان الى الكمال هم سكان وسط المعمورة : وهؤلاء مختلفون في درجات الكمال والنقصان ، فمنهم المقصر في المعرفة والاخلاق فهو محتاج الى التكميل والترقية : ومنهم الكامل في العلم والعمل ولكنه لا يقدر على تكميل غيره ، ومنهم الكامل في القوتين النظرية والعملية ويستطيع في ذات الوقت ان يكمل غيره ويرفع مستواه الفكري والسلوكي • اما الصنف الاول (المقصرون) فهم عامة الناس ، واما القسم الثاني (الكاملون غير المكملين) فالواحد منهم في عرف الصوفية « قطب العالم » وفي عرف الامامية « الامام المعصوم » ولدى أهل السنة « الولي » وهؤلاء الاقطاب أو الأئمة أو الاولياء هم أكمل الناس الموجودين في زمانهم ، ولكنهم ليسوا بأكمل أفراد الجنس البشري باطلاق اذ أنهم قد وقفوا في الكمال عند أنفسهم فلم يتعدوها الى اصلاح غيرهم ، فلا بد اذن أن يوجد افراد في فترات متباعدة كألف سنة أو أقل أو أكثر يتصفون بالكمال في القوة النظرية والقوة العملية ويقدرون على تكميل غيرهم ، وهم لهذا أرقى مـن كل الاقطاب والأئمة والاولياء • هؤلاء الاشخاص هم الانبياء والرسل • ولكن هؤلاء الانبياء والرسل لا زالوا في نطاق البشرية وان وصلوا قمة الترقيات الانسانية ، وبما أن آخر كل نوع متصل بأول النوع الذي يليه ، فلا بد ان يتصل الانبياء بأول الملائكة « ولما كان من خواص عالم الملائكة البراءة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم الاجسام ، والاستغناء في افعالها عن الآلات الجسمانية كان هذا الانسان متصفا بما يناسب هذه الصفات فيكون مستكملا بانواع الجلايا المقدسة والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في اجسام هـذا العالم بانواع التصرفات » • هذا ما يتعلق بتأثير قوته العملية التي مظهرها المعجزات • اما ما يتعلق بسمو قوته النظرية فيظهر في استطاعته التأثير في الناس والمقدرة على رفع مستواهم الروحي خلقا وفكرا • فاذا عرفنا ان هـذه هي صفات الانبياء « فاذا رأينا انسانا يدعو الخلق الى الدين الحق ، ورأينا ان

بقوله أثرا قويا في خوف الخلق من الباطل وردهم الى الحق عرفنا انه رجل صادق واجب الاتباع . وهذا الطريق اقرب الى العقل والشبهات فيه أقل»[1].

ويرى الرازي ان الاوصاف الواجب توافرها في كل نبي مستمدة في أصولها من بعض السور القرآنية : كسورة « سبح اسم ربك الاعلى » التي يشير قوله تعالى فيها « سنقرئك فلا تنسى » الى كمال قوة النبي النظرية ، وهي القوة التي باعتبارها يقدر على استفادة المعارف الالهية من عالم الغيب ، وقوله « ونيسرك لليسرى » يشير الى كمال قوته العملية وهي القدرة التي يستطيع ان يتصرف في بدنه ، وبواسطة تصرفه في بدنه يتصرف في اجسام العالم ، وقوله « فذكر ان نفعت الذكرى » يدل على تمكنه من التأثير في قوة الناس النظرية ، وقوله : « سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى » يوضح دوره في محاولة التسامي بقوة الناس العملية ، ذلك لان منهم من ينتفع بالنصح والتوجيه وهو المومأ اليه بقوله « سيذكر من يخشى » ، ومنهم من يعرض فلا ينتفع وهو المعنى بقوله « ويتجنبها الاشقى »[2] .

وسورة « والعصر » تحتوي ـــ كما يرى الرازي ـــ على هذه الاوصاف الاربعة : « فأولها كمال القوة النظرية ، وهو قوله : الا الذين آمنوا ، وثانيها كمال القوة العملية ، وهو قوله : وعملوا الصالحات ، وثالثها : السعي في

---

(١) راجع : المطالب العالية ٤٤٦/٢ وما بعدها .

(٢) المطالب العالية (نسخة طلعت ص ٥١١ ـــ ٥١٢) وراجع أيضا رسالة الرازي المسماة « رسالة في التنبيه على بعض الاسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم » ص ٢٠٥ ـــ ٢٠٨ . والملاحظ ان الرازي ـــ من اجل ذلك التقسيم الرباعي ـــ يحمل لفظ القرآن اكثر مما يحتمل ، فمثلا كيف يفسر قوله تعالى « ونيسرك لليسرى » . بقدرة النبي على التصرف بالاجسام ؟ اليس قد ارتضى في التفسير الكبير أن يكون تفسير الآية كما يلي : « اليسرى هي أعمال الخير التي تؤدي الى اليسر . وان قوله ونيسرك معطوف على سنقرئك .. والتقدير : سنقرئك فلا تنسى ، ونوفقك للطريقة التي هي أسهل وأيسر ، يعني حفظ القرآن » (راجع مفاتيح الغيب ١٤٣/٣١ ـــ ١٤٤) .

تكميل القوة النظرية لغيره ، وهو قوله : وتواصوا بالحق ، ورابعها السعي في تكميل القوة لغيره ، وهو قوله : وتواصوا بالصبر »[1] .

* * *

ونتقل فيما يلي نصا يقارن فيه الرازي بين هذا الدليل ودليل المتكلمين ويبين السبب الذي جعل دليل الترقي يمتاز على دليل المعجزات ، ويظهر فيه التشابه بين الفخر وبين ابن رشد من حيث تصوير الانبياء بصورة أطباء النفوس الذين يبرئونها من أمراضها الروحانية . قال ابن الخطيب : « واعلم أن التمسك بطريق المعجزات من برهان الإن وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر . على سبيل الاجمال ، فانا نعرف بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على سبيل الاجمال من غير ان نعرف كمية ذلك الشرف ، واما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان اللم ، وذلك لانا بينا ان الامراض الروحانية غالبة على أكثر النفوس ، فلا بد لهم من طبيب ، ونشاهد ان هذا الرجل معالج ويؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان ، فهذا يدل على كونه طبيبا حاذقا في هذا الباب »[2] .

* * *

---

(١) المطالب العالية (نسخة طلعت) ص ٥١٢ ــ ٥١٣ .

(٢) المصدر السابق .

الفصل الرابع

الأخـــلاق

١ ـ الطبيعة الانسانية والاخـلاق :

هل هذه الملكة المسماة بالخلق فطرية أم كسبية ؟ وبعبارة أخرى : هل النفوس الانسانية ـ كلها أو بعضها ـ قد فطرت مجبولة على انواع معينة من السجايا ؟ أم أنها لم تفطر على أي خلق ـ حسنا كان أو سيئا ـ ومن ثم فهي مستعدة لقبول سائر ضروب الاخلاق بالمزاولة والتربية ؟

قال بعض الفلاسفة المحدثين : كشوبنهاور وسبينوزا : ان الانسان يولد وتولد معه ميوله ونوازعه ، فالخيِّر خير منذ ولادته والشرير شرير منذ تلك اللحظة ، أي أن لكل فرد طبيعة خلقية خاصة لا يمكن تغييرها [١] .

وعلى الجانب الآخر وقف كثير من المفكرين الذين رأوا أن هناك فطرة انسانية واحدة ـ لا فطر مختلفة كما قال الأولون ـ . ثم قال بعضهم : انها خيرة ، ومن هؤلاء جان جاك روسو ، وينسب هذا القول ايضا الى سقراط والرواقيين . ورأى بعضهم ـ وهم البوذيون ـ أنها فطرة شريرة . وذهبت مجموعة كبيرة من الفلاسفة [٢] وعلماء النفس والتربية الى أن الانسان خلق

---

(١) راجع كتاب « كلمات في مبادىء علم الاخلاق » للدكتور محمد عبد الله دراز . القاهرة ١٣٧٢ ـ ١٩٥٣ . ص ٦ ـ ٧ .

(٢) يقول ارسطو : « لا توجد واحدة من الفضائل الاخلاقية حاصلة فينا بالطبع .. فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد ارادة الطبع . ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها . وان العادة لتنميها وتتمها فينـا » (علم الاخلاق الى نيقوماخوس ١/٢٢٥ ـ ٢٢٦) .

مستعدا للخير والشر جميعا • وأيا كان الامر فان أصحاب هذه المذاهب الثلاثة الاخيرة قد اتفقوا ــ على نقيض الأولين ــ على ان الطبيعة الانسانية قابلة للتطويع والتهذيب والتغيير [١] •

*   *   *

ولو تتبعنا ما يقوله الرازي في هذا الصدد لوجدنا له أكثر من قول .

ففي موضع من التفسير الكبير يسبق شوبنهاور واسبينوزا ومن نهج نهجهما الى تباين النفوس الانسانية في الطبيعة منذ الولادة ، وحتمية هذه الطبيعة ، بحيث لا يمكن ان يغيرها الانسان ، وبحيث يصبح منها تكليف النفس الدنيئة بالاخلاق الفاضلة أمرا بما لا يطاق •

ومما لا شك فيه أن ما يراه هنا انما هوأحد اصول مذهبه في الجبر ، ولنترك المجال الآن للرازي كي يفصل لنا وجهة نظره • يقول في تفسير قوله تعالى « والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه ، والذي خبث لا يخرج الا نكدا » « هذه الآية دالة على أن السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس ، وذلك لانها دلت على أن الارواح قسمان : منها ما تكون في أصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لأن تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به • ومنها ما تكون في أصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة ، كما أن الاراضي منها ما تكون سبخة فاسدة ، وكما انه لا يمكن ان يتولد في الاراضي السبخة تلك الازهار والثمار التي تتولد في الارض الخيرة ، فكذلك لا يمكن أن يظهر في النفس البليدة والكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية • ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى : « واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق » • ومنها قاسية

---

(١) كلمات في مبادىء علم الاخلاق ص ٨ ــ ٩ .

شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال : « فهي كالحجارة أو أشد قسوة » . ومنها ما تكون شديدة الميل الى قضاء الشهوة ، متباعدة عن أحوال الغضب ، ومنها ما تكون شديدة الميل الى امضاء الغضب ، وتكون متباعدة عن اعمال الشهوة . بل نقول : من النفوس ما تكون عظيمة الرغبة في المال دون الجاه ، ومنهم من يكون بالعكس . والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في العقار ، وتفضل رغبته في النقود ، ومنهم من تعظم رغبته في تحصيل النقود ولا يرغب في الضياع والعقار . واذا تأملت في هذا النوع من الاعتبار تيقنت **أن احوال النفس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لايمكن ازالته ولا تبديله** ، واذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة المائلة الىأفعال الفجور ان تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة . ولما ثبت هذا **كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق** . فثبت بهذا البيان أن السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه »[1] .

على ان الفخر يخفف احيانا من هذه الجبرية المطلقة ، فيعترف بأثر التهذيب والتربية اعترافا جزئيا ، اذ يرى ان التطبع قد يقلل من غلواء الطبع ، وان يعجز عن اقتلاع الطبع نفسه ، وقد يعبر عن هذا المعنى ايضا بأن مفعول المجاهدة والتخلق يمس الظواهر الخارجية للخلق ، اما الخلق ذاته فمن المستحيل تبديله : فالجبان مثلا يستطيع بالمران ان يقضي على مظاهر الجبن كالرعدة ومحاولة الهرب ، ولكنه لا يقدر على محو جوهر الجبن من نفسه ، فقد يبدو ثابت الجأش قوي الجنان بينما قلبه يتقطع رعبا . ويرى أن اكتساب العادات التطبعية يكون بكثرة الممارسة وتكرار التجربة . يقول الرازي : « ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية ، فبعضها الهية مشرقة حرة كريمة وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة .. وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها ، وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ..

---

(١) التفسير الكبير ١٤/١٤٤ — ١٤٥ .

ثم أنا نرى أن هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس ، وأن كل من راعى احوال نفسه علم أن له منهجا معينا وطريقا مبينا في الارادة والكراهة والرغبة والرهبة ، وأن الرياضة والمجاهدة لاتقلب النفوس عن أحوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية، وانما تأثير الرياضة في ان تضعف تلك الاخلاق ولا تستولي على الانسان ، فأما ان ينقلب من صفة الى اخرى فذلك محال [1] . واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام : « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة » ، وبقوله عليه الصلاة والسلام : « الارواح جنود مجندة » [2] . ويقول : « واعلم أن الهلع لفظ واقع على أمرين : احدهما ــ الحالة النفسانية التي لأجلها يقدم الانسان على اظهار الجزع والتضرع ، والثاني ــ تلك الافعال الظاهرة من القول والفعل الدالة على تلك الافعال النفسانية . اما تلك الحال النفسانية فلا شك انها تحدث بخلق الله تعالى ، لان من خلقت نفسه على تلك الحالة لا يمكنه ازالة تلك الحالة من نفسه ، ومن خلق شجاعا بطلا لايمكنه ازالة تلك الحالة عن نفسه . بل الافعال الظاهرة من القول والفعل يمكنه تركها والاقدام عليها فهي امور اختيارية، اما الحالة النفسية التي هي الهلع في الحقيقة فهي مخلوقة على سبيل الاضطرار » [3] . ويقول : « قلت : لا شك ان تكرر الافعال سبب لحصول

---

(١) نجد قريبا من هذه الفكرة لدى أوجست كونت الذي يذهب الى انه «اذا كانت الطبيعة الانسانية تتطور فليس معنى هذا ــ كما نعلم ــ انها تتغير . ويرجع تفوق الاثرة لدينا الى اسباب عضوية لا تخضع لارادتنا . ولن تتغير هذه الاسباب ابدا . فمن الخبل ان نرغب في اجتثاث الاثرة من جذورها . ومن أراد ان يكون ملاكا يحكم على نفسه بالبله . ومهما بذلنا من جهد فلن نستطيع الوصول الى عكس العلاقة بين غرائز الايثار وغرائز الاثرة لدينا . فستظل هذه الاخيرة اكثر نشاطا . ولكننا نستطيع أن نعد قلب هذا الوضع مثالا أعلى نقترب منه على الدوام دون ان نصل اليه ابدا » (فلسفة أوجست كونت ــ تأليف ليفي بريل ــ ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور السيد محمد بدوي ــ مكتبة الانجلو المصرية ــ القاهرة ــ الطبعة الثانية ص ٣٢١) .

(٢) التفسير الكبير ١/١٥٥ ــ ١٥٦ .

(٣) المصدر السابق ١٢٩/٣٠ .

ملكة نفسانية ، فان من أراد تعلم الكتابة فكلما كان اتيانه بعمل الكتابة أكثر كان اقتداره على عمل الكتابة أتم ، الى ان يصير بحيث يقدر على الاتيان بالكتابة من غير روية ولا فكرة ، فهذه الهيئة النفسانية ، لما تولدت من تلك الاعمال الكثيرة كان لكل واحد من تلك الاعمال أثر في حصول تلك الهيئة النفسانية . اذا عرفت هذا فنقول : ان الانسان اذا واظب على الاتيان ببعض انواع الذنوب حصلت في قلبه ملكة نفسانية على الاتيان بذلك الذنب » [1] .

ويبدو أن هذه النظرية ــ بصورتها المعتدلة ــ هي النظرية التي ارتضاها الفخر في آخر كتبه « المطالب العالية » . فهو حين أراد أن يبحث في هــذا الكتاب ــ أسباب اختلاف الناس في « العقائد والاخلاق » رأى ان هناك اسبابا داخلية ، وأخرى خارجية . فمن الداخلية « اختلاف ماهيات النفوس الناطقة .. والى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه بقوله : النــاس معادن كمعادن الذهب والفضة ... ولو تأملنا لعلمنا أن تفاوت الخلق في هذه المعاني (الخساسة والكرم مثلا) قد يكون جبليا غريزيا حتى ان النفس النذلة لــو اجتمع العالمون في ازالة تلك النذالة عنها فانها لا تزول » . ومن الاسباب الخارجية : « الالف والعادة ، وذلك لان النفس الناطقة خلقت في مبدأ الفطرة خالية عن العقائد والاخلاق ، واستماع الكلام ممن يعظم الاعتقاد في صدقه يوجب ان يجعل الاعتقاد في حسن ذلك الشيء .. فاذا تكرر التحسين طول عمره ، فقد تكرر ذلك الموجب » [2] .

وجلي ان بين هذين السببين اختــلافا ظاهريا ، اذ الاول ينص على ان النفوس متفاوتة في الطبيعة ، وان من الاخلاق ما لا يمكن تغييره لانه جبلي غريزي أي فطري موجود مع النفس الانسانية ، في حين أن السبب الخارجي يشير الى أن الانسان كان في مبدأ أمره خلوا من كل خلق . غير أنا نستطيع أن نوفق بين هذين السببين بأن نقول : ان العقائد والاخلاق التي تخلو النفس

---

(١) التفسير الكبير ٩٤/٣١ ــ ٩٥ .

(٢) المطالب العالية ١٧٦/٢ ــ ١٧٧ .

منها بادىء ذي بدء انما هي التطبعية المكتسبة التي تعطي الميول الاصلبة والسجايا الغريزية أشكالا معينة وتتحكم فيها : فهي اما أن ترخي لها العنان وتشجعها على الانطلاق ؛ واما أن تروضها وتكبح جماحها •

* * *

وقد أتى الرازي في التفسير الكبير أيضا بنظرية اخرى تقوم على أن الاصل في الطبيعة الانسانية هو الشر • وذلك حين أراد أن يبين الاساس الفلسفي لمبادرة الشخص القادم أو الشخصين المتلاقيين بالتحية وقول أحدهما للآخر : « السلام عليكم » ، فذهب الى أن كل انسان لا يتوقع من الانسان الآخر الا الشر ، لان الشر طبيعته • وعلى هذا فان أحدنا لو وجد شخصا غريبا متجها اليه ، فانه يتوجس منه ويرتاب في نواياه ، ولا ترتاح نفسه حتى يلقي اليه هذا الشخص بالسلام ، وعندئذ يعلم أنه لم يرد به شرا • فالشر اذن هو الاصل في الفطرة البشرية • وفي هذا يقول : « ومن لطائف السلام أنه لا شك أن هذا العالم معدن الشرور والآفات والمحن والمخالفات • واختلف العلماء الباحثون في أسرار الاخلاق ، أن الاصل في جبلة الحيوان الخير أو الشر ؟ فمنهم من قال : الاصل فيها الشر » وههنا يعقب الرازي بقوله : «وهذا كالاجماع المنعقد بين جميع أفراد الانسان ، بل نزيد ونقول : انه كالاجماع المنعقد بين جميع الحيوان ، والدليل عليه أن كل انسان يرى انسانا يعدو اليه مع أنه لا يعرفه ، فان طبعه يحمله على الاحتراز منه والتأهب لدفعه ، ولولا أن طبعه يشهد بأن الاصل في الانسان الشر ، والا لما أوجبت فطرة العقل والتأهب لدفع شر ذلك الساعي اليه •• » الى ان يقول : « وثبت أن الحيوان في أصل الخلقة وموجب الفطرة منشأ للشرور واذا وصل انسان الى انسان كان أهم المهمات ان يعرفه أنه منه في السلامة والامن والامان ، فلهذا السبب وقع الاصطلاح على أن يقع ابتداء الكلام بذكر السلام ، وهو أن يقول : سلام عليكم »[1] •

---

(١) التفسير الكبير ١٨٢/١٦ — ١٨٣ •

٢ ـ الفضيلة :

يتابع الرازي أرسطو في معنى الفضيلة ، فهي عنده بالاعتدال بين طرفي الافراط والتفريط[١] ، والفضائل الخلقية ثلاث هي : الشجاعة والعفة والحكمة ، وتجمع هذه الفضائل تحت فضيلة واحدة ، هي العدالة[٢] . وفي تفسير قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم » يأتي بكلام يبدو منه الاثر الارسطي واضحا فهو يقول : « من بالغ في الاعمال الشهوانية وقع في الفجور ، ومن بالغ في تركها وقع في الجمود . والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو العفة . وأيضا من بالغ في الاعمال الغضبية وقع في التهور ، ومن بالغ في تركها وقع في الجبن ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو الشجاعة »[٣] ..

٣ ـ الخير والشر :

لم يكن للرازي تفسير فلسفي خاص لمعنى الخير والشر ، بل هو اما متابع لابن سينا[٤] ، وذلك حين يترسم خطا الشيخ الرئيس ، كما في المباحث المشرقية ، واما معارض له ، وذلك حين يسخط على الفلسفة المشائية عامة ، وابن سينا بوجه خاص ، كما فعل في الملخص وشرح الاشارات .

ففي المباحث المشرقية يقسم الشر الى قسمين : أ ـ شر بالذات ، وهو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه الخاصة به كعدم الحياة بالنسبة الى الحي ، وعدم البصر عمن شأنه أن يتصف بالابصار . ب ـ وشر بالعرض ، وهو ليس في حقيقته شرا ، بل قد يكون خيرا ، فالنار اذا أحرقت ، فاحراقها من حيث

---

(١) اسرار التنزيل ١١٩ ـ أ .

(٢) المباحث المشرقية ٣٨٥/١ ـ ٣٨٦

(٣) التفسير الكبير ١٨٣/١ .

(٤) راجع راي ابن سينا في الشفاء ـ الالهيات ٣٥٥/٢ ، والنجاة ص ٢٨٥ وعند الفارابي ان « الخير بالحقيقة هو كمال الوجود ، وهو واجب الوجود ، والشر عدم ذلك الكمال » (التعليقات للفارابي . ص ١١) .

هو احراق ــ خير ، لان طبيعة النار تقتضي هذه الظاهرة ، ولكنه شر بالنسبة للانسان الذي تعرض شيء من جسمه للاحتراق ، لانه أدى الى عدم أمر ضروري لهذا الانسان ، أو على الاقل فوت عليه أمرا نافعا [1] . فالشر على أية حال « طبيعته عدمية » [2] . أما الخير فاني لم أجد له في « المباحث المشرقية » بحثا خاصا في طبيعته ، ولكني أعتقد أيضا أنه يتابع ابن سينا في أن الخير وجود ، وأنه الموافق لطبيعة الفاعل ، ذلك لاني وجدته يقول ــ أثناء كلامه على الشر بالعرض ــ : « وأما الامور الوجودية فانها ليست شرورا بالذات ، بل بالعرض ، من حيث أنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة ، ويدل عليه أنا لا نجد شيئا من الافعال التي يقال لها شر الا وهو كمال بالنسبة الى الفاعل له ، وأما شريته فقد كانت بالقياس الى شيء آخر .. فالنار اذا أحرقت فان الاحراق كمال لها ، لكنها شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها .. »[3]. فقد وصف الامور الوجودية ــ في هذا النص ــ أنها ليست شرورا بالذات ، بل لأمر عارض ، ومعنى هذا أنها خيرات بذاتها .

ولكننا نجد أبا عبد الله يتجه في « الملخص » و « شرح الاشارات » اتجاها آخر . فينتقد مبدأ « الخير وجود والشر عدم » بأنه ليس أكثر من مقدمة مشهورة لا برهان عليها[4] . ويضيف الى ذلك أن الشر قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا « لأنا إن عنينا بالشر عدم ما من شأنه أن يكون ، كان عدميا ، وان عنينا به الالم وما يؤدي اليه كان وجوديا فانه لا نزاع في أن الالم كيفية وجودية »[5] . بل قد يرى الرازي أن المقصود بالشر ما هو الا الالم فقط ، وهو يريد من وراء هذا أن يثبت أن الشر كله وجودي ، اذ الالم وجودي . أما

---

(١) المباحث المشرقية ٢/٥٢٠ .

(٢) المصدر السابق ٢/٤٩٤ .

(٣) المصدر السابق ٢/٥٢٠ .

(٤) الملخص ٤٧ ــ ب ، وشرح الاشارات ٢/٨٠ .

(٥) المصدر السابق ١٧٤ ــ أ .

عن الخير فقد يكون وجوديا حين يطلق على اللذة ، وقد يكون عدميا حين يراد به السلامة من الآلام[1] • فاذن لم يعد مجال لربط الخير بالوجود ، والشر بالعدم •

* * *

بعد هذا ننتقل الى نقطة اخرى ، وهي نسبة الخير الى الشر • وههنا أيضا يسير الفخر في اتجاهين موازيين للاتجاهين اللذين عرضناهما قبل قليل •

فأولهما اتجاه تفاؤلي مأخوذ عن الفلاسفة ، وابن سينا بوجه خاص[2] ، وموجزه : أن الموجود اما خير محض أو شر محض ، أو في منزلة بين الخير والشر : وشره أكثر من خيره ، أو يزيد خيره على شره ، أو يتعادل الشر فيه مع الخير • فأما الخير المحض فهو الله تعالى والعقول والنفوس الفلكية ، وأما الشر المحض وما شره أكثر من خيره ، وما فيه الشر معادل للخير ، فأمور غير موجودة ، اذا وضعنا باعتبارنا أنا نقصد بالشر عدم الضروريات والمنافع ، لا عدم الكماليات • يبقى ما يكون فيه الخير غالبا على الشر ، فهذا من الأجدر أن يكون موجودا ، لأن في عدمه اهدارا لخير كثير من أجل شر قليل يمكن احتماله او تلافيه ، وهل يصح أن تعدم النار لما فيها من شرور قليلة عارضة ، مع أن في استعمالها فوائد لا تحصى ؟ ويضم الرازي الى هذا السبب سببا آخر وهو أن الاشياء التي مزجت فيها الخيرات والشرور ما هي الا الموجودات التي تحت فلك القمر ، وهي معلولة ، وعللها خيرات محضة ، فلو انعدمت لزالت ، تبعا لذلك ، عللها التي هي خيرات محضة ، مع أن في زوال الخير المحض شرا محضا[3] •

---

(١) شرح الاشارات ٢/٨٠ •

(٢) راجع رأي ابن سينا في : النجاة ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ والاشارات والتنبيهات (المطبعة الخيرية) ٢/٧٨ •

(٣) المباحث المشرقية ٢/٥٢٣ •

هذا هو مذهبه في « المباحث المشرقية » • وهو مذهبه أيضا في مواضع متعددة من « التفسير الكبير » ، ونكتفي ههنا بنص واحد منها • يقول الرازي : « ان الاستقراء دل على أن الخير غالب على الشر ، فان المريض ، وان كان كثيرا ، فالصحيح أكثر منه ، والجائع ، وان كان كثيرا ، فالشبعان أكثر منه ، والاعمى ، وان كان كثيرا ، الا أن البصير أكثر منه »[1] •

وثاني الاتجاهين اتجاه تشاؤمي ، مجمله أن الغالب في هذا العالم ليس اللذة ، اذ هي نادرة جدا ، بل السائد اما الالم أو دفع الالم • فاذن لا صحة لما قاله الفلاسفة من أن الخير هو العنصر السائد في الدنيا •

وقد نزع الفخر الى هذا الاتجاه في كتابيه المناهضين للفلسفة المشائية أعني : الملخص[2] ، وشرح الاشارات[3] ، ونزع اليه أيضا في كتاب كلامي هو : الاربعين[4] ، ولا نعجب اذ نعثر عليه في التفسير الكبير أيضا [5] ، لأن هذا الكتاب قد ألف في أزمنة متباعدة مما يجعله أقرب الى أن يكون كتبا منفصلة منه الى كتاب واحد متجانس •

٤ ـ اللذة والالم :

يقول ابن سينا في الاشارات : « ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر »[6] •

---

(١) التفسير الكبير ١٩٩/١٣ وراجع ايضا ١٨٤/١ و ٢٣٤ .

(٢) الملخص ١٧٤ ــ ب .

(٣) شرح الاشارات ٨١/٢ .

(٤) الاربعين ص ٢٩٤ ــ ٢٩٥ .

(٥) التفسير الكبير ١٨٢/٣١ .

(٦) الاشارات والتنبيهات . لابن سينا . (المطبعة الخيرية) ٨٧/٢ ، وراجع أيضا الشفاء ــ الالهيات ٣٦٩/٢ حيث يقول : « اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم » .

وقد انتقد الرازي هذا التعريف في الجزء الاول من المباحث المشرقية وقال ان « اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف »[1] ، بيد أنه عاد في الجزء الثاني من نفس الكتاب فعرف اللذة بأنها « ادراك الملائم »[2] .

وأيا كان الامر فان الفخر في « الملخص » و « شرح الاشارات » أكد أن اللذة والالم بدهيان لا يمكن تعريفهما[3] ، واعترض على تعريف ابن سينا ، الا أنه في الملخص لم يتوسع في الاعتراض ، بل اكتفى بقوله : « لان تصور اللذة والالم أجلى من تصور الملائم والمنافي ، والتصديق بأن المرجع بهما الى هذين الادراكين ما لا يثبت الا ببرهان دقيق »[4] . أما في شرح الاشارات فقد أسهب في ذلك الى حد ما فقال : ان للخير والشر تفسيرين : الاول ــ الخير هو الامر الوجودي والشر هو العدمي ، وهذا هو مذهب ابن سينا نفسه ، كما رأينا ، وطبقا لهذا يكون معنى قول ابن سينا : اللذة ادراك الخير ، والالم ادراك الشر ــ أن اللذة ادراك الموجود ، والالم ادراك المعدوم ، الا أن ادراك الموجود قد يكون على صورة ادراك الانسان لاحتراق بعض أعضائه أو سماعه أصواتا منكرة ، أو شمه روائح مؤذية ، فبل ادراك هذه الاشياء يمكن أن يسمى لذات ؟ أم هو في الواقع آلام محققة ؟ ثم ان العدم غير مدرك ، فكيف يكون ادراكه ألما ؟

الثاني ــ الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها ، والشر هو الالم وما يكون طريقا اليه . وعلى هذا التفسير يصبح حاصل تعريف ابن سينا للذة والالم أن « اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها ، والالم

---

(١) المباحث المشرقية ٣٨٧/١ ــ ٣٨٨ .

(٢) المصدر السابق ٤٢٧/٢ .

(٣) الملخص ٨١ ــ أ ، وشرح الاشارات ٨٩/٢ .

(٤) المصدر السابق ٨١ ــ أ و ب .

ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه »[1] أي أن الامر ينتهي الى تعريف الشيء بنفسه .

* * *

ويسير الرازي في الاتجاه الاسلامي العام ، المتفق مع اتجاه أكثر الفلاسفة ، والذي يدعو الى تفضيل اللذات المعنوية على اللذات الحسية[2] . ولكن هل معنى ذلك أنه يطالب بعدم الالتفات الى المتع الدنيوية ؟ في الواقع أنه يفرق بين النفوس الكاملة القوية والنفوس الناقصة الضعيفة . أما النفوس القوية فلا يضيرها ، بحال ما ، أن تجمع بين اللذات الجسمية واللذة الروحية ، وأما النفوس الناقصة فاشتغالها باللذات الحسية يستنزف قوتها ولا يترك لها ما تقدر به على تذوق اللذة الروحية . وفي هذا يقول : « ان اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات **العقلية** . وهذا مسلم ، لكن في حق النفوس الضعيفة ، أما النفوس المستعلية الكاملة فانها لا يكون استعمالها في الاعمال الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادات **العقلية** .. وانما الكمال في الوفاء بالجهتين »[3] . ولكن ينبغي أن نعلم أن الرازي لايرى في اللذات الحسية لذات حقيقية ، بل هي لا تعدو – في نظره ان تكون – مجرد زوال للآلام ، فلذة الاكل مثلا ترجع الى زوال ألم الجوع ، ولذة اللبس سببها دفع ألم الحر والبرد ، وهكذا[4] . وهو في هذا متأثر بمحمد بن زكريا الرازي الطبيب[5] الذي يقول : « ان اللذة ليست سوى الراحة من الالم ،

---

(١) شرح الاشارات ٢/٨٨ – ٨٩ .

(٢) التفسير الكبير ١٢/٢٠٠ و ١٦/١٣٣ و ١٨/٢٢٠ – ٢٢١ .

(٣) المصدر السابق ١٢/٧١ .

(٤) المصدر السابق ٣١/١٨٢ ، والاربعين ص ٢٩٤ .

(٥) كان الفخر يعرف مذهب ابن زكريا ، وقد ذكره في شرح الاشارات ٢/٨٠ .

ولا توجد لذة الا على أثر ألم »[1] .

بيد أن الفخر يعترف أحيانا بوجود لذات لا علاقة لها بزوال الالم ، وليست افاقة بين ألمين ، وذلك كالالتذاذ بصورة أو صوت جميلين نحس بهما لاول مرة ، دون أن يسبقهما ألم الشوق اليهما[2] . أي أن الفخر يوافق أبيقور في وجود لذة حسية صافية تجردت عن الالم[3] .

* * *

بقي أخيرا ان نشير الى ان الرازي ـ بعد ان خاض في الفلسفة وعلم الكلام وخبر طرائقهما ـ وجد أنهما لم يعودا عليه بالراحة العقلية والاطمئنان النفسي ، فأصابته خيبة أمل كبيرة أنكر معها قدرة الانسان على أن ينال لذة عقلية ما . أي أنه تحول عن رأيه الاول المتضمن استطاعة النفوس القوية أن تجمع بين لذات الحس ولذات العقل . وفيما يلي نص ما قاله في كتابه : « أقسام اللذات » الذي ألّفه قبل وفاته بفترة وجيزة « **وأما اللذة العقلية فلا سبيل الى الوصول اليها والتعلق بها** ، فلهذا السبب نقول : يا ليتنا بقينا على العدم الاول ، وليتنا ما شهدنا هذا العالم ، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن ، وفي هذا المعنى قلت :

نهاية اقدام العقول عقال ... وغاية سعى العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

---

(١) رسائل فلسفية لابي بكر محمد بن زكريا الرازي ص ١٤٨ .

(٢) شرح الاشارات ٢/٨٠ .

(٣) راجع مذهب ابيقور في كتاب استاذنا الدكتور محمود قاسم : جمال الدين الافغاني : حياته وفلسفته ص ١٢٨ والمجمل في تاريخ علم الاخلاق للدكتور هـ . سدجويك ص ١٧٣ ، والمشكلة الاخلاقية والفلاسفة . تأليف اندريه كرسون ص ٧٠ .

وكم قد رأينا من رجال ودولة فبادوا جميعا مسرعين وزالوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال، فزالوا ؛ والجبال جبال»[1]

٥ ــ السعادة :

لا شك ان السعادة مطمع كل انسان ؛ وأنها الهدف الأقصى الذي لا يهدف المرء وراءه الى شيء آخر • ومن ثم لا يزال الناس ــ منذ وجدوا ؛ وحتى اليوم؛ وسيبقون ــ في بحث دائب وتفتيش مستمر عن تلك الغاية المقصودة • ومن أجل ما لها من أهمية بالغة ، أولاها الفلاسفة منذ القدم بمزيد من العناية والدراسة ؛ الا أنهم لم يتفقوا على كلمة واحدة في أمرها ؛ شأنهم فيها كشأنهم في سائر المسائل الفلسفية •

ويعنينا الآن ان نعرف ما قدمه الرازي في مفهومها والطرق المؤدية اليها •

لا يخالف الفخر ما تواضع عليه الناس جميعا من « **ان اكتساب السعادة أهم المطالب واجل المقاصد** [2] » ، وهو لا يفرق بين اللذة والسعادة ، ولهذا فقد يعبر عن ذلك الهدف الذي يصبو اليه الانسان تارة باللذة وتارة بالسعادة ، فيقول مثلا : « **اللذة مطلوبة لذاتها** • والخلق قد أدركوا في هذه الحياة الدنيا انواع **اللذات الجسمانية** ، وماأدركوا شيئا من **السعادات الاخروية** واليه الاشارة بقوله سبحانه : بل تؤثرون الحياة الدنيا • ثم أنه تعالى نبه الخلق على الوجه الذي يرجح **السعادات الاخروية** على **اللذات الدنياوية** فقال : والآخرة خير وأبقى ، وهذا البيان أقصى ما يمكن أن يذكر في هذا الباب• ونقرره ببيان آخر: ان **اللذات الاخروية خير من اللذات الدنياوية** ••»[1]

---

(١) نقل هذا النص ابن القيم في كتابه « اجتماع الجيوش الاسلامية » ص ١٢٠ •

(٢) نهاية العقول ١/١ •

(٣) رسالة في التنبيه على بعض الاسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم ص ٢٠٩ •

ويقول: « **السعادات الروحانية أشرف وأعلى من السعادات الجسمانية** »[1]. فمما لا ريب فيه أنه أطلق على السعادة اسم اللذة في قوله « اللذة مطلوبة لذاتها » اذ من المسلم به ان المطلوب لذاته هو غاية الغايات ، وغاية الغايات هي السعادة بدلالة قول ابن الخطيب نفسه « ان اكتساب السعادة أهم المطالب وأجل المقاصد » . وأيضا فقد عبر عن الهدف الدنيوي (أو الجسماني) مرة بالسعادة ومرة باللذة ، وأطلق على الهدف الأخروي (أو الروحاني) آونة سعادة ، وآونة لذة .

وقد يجعل الرازي من « اللذة » أحد عناصر السعادة كما في قوله : «وأما السعادات البدنية : فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك ، مع **اللذة والبهجة** »[2] الا أنا اذا أمعنا النظر في هذا النص عرفنا أنه لا يقصد اللذة على التعميم بل اللذة الحسية التي تتبادر الى أذهان الناس العاديين ، وهي لذة المأكل والمشرب والملبس ، واللذة الجنسية .

ويقسم الرازي السعادة تقسيمات متعددة ، والواقع أن ما يسميها أقسام السعادة ان هي الا أقسام لوسائط السعادة والطرق المؤدية اليها ، لا للسعادة ذاتها ، أي أن الفخر لم يشأ أن يميز بين السعادة وبين أسبابها ، اللهم الا في « الملخص » الذي سنؤخر بحثنا لموقفه فيه ، نظرا الى أنه يخالف كل أقواله الاخرى .

وفيما يلي نعرض تلك التقسيمات التي ألمحنا اليها :

أ — جاء بتقسيم ثنائي يجعل من السعادة « محصورة » في كمال القوة العملية ، وهي المواظبة على الافعال الصالحة ، وفي كمال القوة النظرية ، وهي التزود بالمعارف الالهية[3]. وعبر عن هذين

---

(١) التفسير الكبير ١٦/١٤٣ .

(٢) المرجع السابق ١٠ : ٨٠ .

(٣) رسالة في التنبيه .. ص ٢١٣ .

التسمين في موضع آخر[1] بـ « التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله » .

٢ — وأتى ايضا بتقسيم ثلاثي ، فقال « ان مراتب السعادات ثلاث : روحانية وبدنية وخارجية ، أما الروحانية فاثنتان : تكميل القوة النظرية بالعلم ، وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة ، وأما البدنية فاثنتان : الصحة والجمال ، وأما الخارجية فاثنتان : الجاه والمال »[2] . وزاد هذا التقسيم تفصيلا في مكان آخر فقال : ان السعادة النفسانية (الروحية) نوعان : أحدهما « ما يتعلق بالقوة النظرية » ، وهـو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية . وثانيهما ــ ما يتعلـق بالقوة العملية ، وهي العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور ، والشجاعة التي هي وسط بين الجبن والتهور ، واستعمال الحكمة العقلية التي هـي توسط بين البله والجَرْبزة ، ومجموع هذه الاحوال هو العدالة » . وأضاف الى السعادة البدنية : العمر الطويل واللذة والبهجة ، وتوسع في السعادة الخارجية حتى أصبحت تضم : كثرة الاولاد والانصار والاصدقاء والاعوان والرياسة ونفاذ القول وحسن الذكر وطاعة الناس[3] .

وفي الحق انه لا يوجد فرق جوهري بين التقسيم الثنائي والتقسيم الثلاثي ، اللهم الا من حيث الشكل ، ذلك لان الرازي قد نظر في التقسيم الاول الى طرق السعادة الاساسية ، فقصرها على العلم والعمل ، ونظر في التقسيم الثاني الى كل الطرق ــ أساسية وثانوية ــ ومن ثم جعل اسباب السعادة النفسية (العلم والعمل) احدى مراتب السعادات الثلاثة .

ويلاحظ ان التقسيم الثلاثي ما هو الا ترديد لتقسيم أرسطو للخيرات الموصلة الى السعادة ، فقد رأى أرسطو ان الخير على ثلاثة انواع : خير خاص

---

(١) التفسير الكبير ٢٧/٩٩ .

(٢) المصدر السابق ٥/٢٠٥ ــ ٢٠٦ ، واسرار التنزيل ١١٩ ــ ب .

(٣) التفسير الكبير ١٠/٨٠ .

بالنفوس ، وخير خاص بالاجسام ، وخير خارجي ، وذكر ان هذه الانواع الثلاثة تشمل التخلق بالاخلاق الفاضلة ، والاستنارة العلمية ، والصحة ، وحسن الصورة ، والثراء ، وتوافر الاصدقاء ، والنفوذ السياسي ، وشرف المولد ، والعائلة السعيدة[1] .

٣ — وله في السعادة تقسيم رباعي ، وهو على النحو التالي :

أ ــ سعادات نفسية : وهي كمال القوة النظرية ، وكمال القوة العملية .

ب ــ سعادات بدنية : وهي الصحة ، ووفور القوى الحيوانية .

جـ ــ سعادة متعلقة بالصفات العرضية البدنية : وهي سعادة الآباء وسعادة الابناء .

د ــ سعادات منفصلة (خارجية) : وهي الجاه والمال[2] .

* * *

أما مذهبه في الملخص فيقوم على ان السعادة هي « العلم بالله والاستغراق في محبته » ، أما العلوم الاخرى فلا يمكن ان تكون سببا للسعادة ، فهو يقول : « والذي يظنه الأغمار من أن العلوم بالامور العقلية كلها أسباب اللذة العقلية فهو خطأ ، بل اللذة لا تحصل الا بالعلم بالله تعالى والاستغراق في محبته »[3] . والاخلاق أيضا ليست سبيلا الى السعادة ، غاية ما هنالك أنها تجنب النفس العذاب والالم ، والتخلص من العذاب امر سلبي بينما السعادة ايجابية ، وفي هذا المعنى يقول : « الصحيح عندي أن الاخلاق الفاضلة لا تكون سببا للسعادة ، فان الغرض منه ألا تصير النفس شديدة التعلق

---

(١) علم الاخلاق الى نيقوماخوس . لارسطو ١٩٨/١ و ٢٠٣ ، والمشكلة الاخلاقية والفلاسفة ، تأليف اندريه كرسون ص ٦٥ ــ ٦٦ .

(٢) التفسير الكبير ٢٢١/١٩ ــ ٢٢٢ .

(٣) الملخص ١٦٣ ــ ١ .

بالبدن ، فتأثيرها ليس الا في ألا تصير معذبة ، أما في السعادة فلا »[1] .
واذا كان هذا هو موقفه من العلوم ـ عدا العلم بالله ـ والاخلاق الفاضلة ،
فبالاحرى أن لا يقيم وزنا لباقي الاقسام الاخرى التي عرضناها فيما سبق .

* * *

(١) الملخص ١٦٣ ـ ب .

الفصل الخامس

الإمامة «السياسة»

تقتصر المباحث السياسية التي يتناولها المتكلمون في مؤلفاتهم على الامامة ويعرّفها أكثرهم بأنها : « رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم » [1] . والامامة هي النقطة الحساسة التي ينقسم عندها المسلمون الى شيعة وأهل سنة وتبدو حساسيتها واضحة عند الاولين بوجه خاص حتى انهم يجعلونها من اصول الاعتقاد [2] ، ولذا فقد أولاها متكلموهم

---

(١) راجع : الاحكام السلطانية للماوردي (طبعة مصطفى الحلبي ١٣٨٠ ـ ١٩٦٠) ص ٥ ، والتعريفات للجرجاني (طبعة مصطفى الحلبي) ص ٢٩ ، وشرح المقاصد للسعد التفتازاني ١٩٩/٢ . وتوجد تعريفات اخرى ، كتعريف الطوسي : « الامام هو الانسان الذي له الرياسة العامة في امور الدين بالاصالة في دار التكليف » (توفيق التطبيق . لعلي بن فضل الله الجيلاني الشيعي . تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي ، طبعة عيسى الحلبي ١٩٥٤) ص ١٤ . وتعريف الآمدي (الامامة عبارة عن : خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة ، (ابكار الافكار ١٥٠ ـ أ و ب) وتعريف العضد الايجي : « خلافة الرسول في اقامة الدين » (المواقف ٣٤٥/٨) .

(٢) يرى فلهاوزن « ان الفكرة القائلة بأن النبي ملك يمثل سلطان الله على الارض قد انتقلت من اليهودية الى الاسلام . ولكن الاسلام السني : يقول ان محمدا خاتم النبيين ، وبعد وفاته حلت محله الشريعة وهي اثر مجرد غير مشخص ، ومعوض عنه اقل قيمة بكثير جدا . فكان ذلك نقصا ملموسا . فمن هنا تبدأ نظريات الشيعة . وكان المبدأ الاساسي الذي بدأ منه مذهبهم هو ان النبوة ، وهي المعرض الشخصي الحي للسلطة الالهية تنتسب بالضرورة الى

العناية منذ زمن مبكر[1] . أما عند أهل السنة (والاشاعرة على الخصوص) فهي ليست من المسائل الاعتقادية ، بل هي أدخل في الفقه منها في علم الكلام[2] . ومع هذا فقد اضطروا الى تأليف مصنفات منفردة ليشرحوا بها موقفهم وليردوا على مزاعم الشيعة[3] .

الخلافة وتستمر فيها . وقبل محمد وجدت سلسلة طويلة من الانبياء الذين يتلو بعضهم بعضا على نحو ما يقول اليهود وهذه السلسلة لا تقف عند محمد ولكل نبي خليفته الى جانبه يعيش أثناء حياته . . فكما كان لموسى خليفة هو يوشع ، كذلك لمحمد خليفة هو علي ، وبه يستمر الامر . على ان كلمة : نبي لم تطلق على علي وبنيه ، بل اطلق عليهم اسماء : الوحي ، او المهدي ، او الامام عامة » (يوليوس فلهاوزن . الخوارج والشيعة . ترجمة عبد الرحمن بدوي . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ . ص ٢٤٥ — ٢٤٦) .

واذا كان في رد فلهاوزن مقالة الشيعة الى اليهود نصيب كبير من الصحة الا ان دعواه بان النبي ملك وان الشريعة حلت بعد النبي ، وانها اقل قيمة منه بكثير — دعوى باطلة ، اذ الرسول ليس بملك في الاسلام ، والرسول كان ينهى عن معاملته كملك . بل هو مبلغ للشريعة وحاكم بها ، ومطبق لها . فالشريعة هي الاصل والرسول واسطة لابلاغها الى الناس . نعم . لا ينكر اثر وجود الرسول بين المؤمنين كشخص تتجه اليه القلوب ، ولكن هذا الاتجاه انما نجم عن ان الرسالة قد اقترنت به وعن كونه مثلا حيا لتطبيقها ، عدا عما كان يتمتع به من مزايا شخصية كان يتحلى بها قبل النبوة . فالتعلق الاصلي اذن كان بالمبادىء التي اتى بها واما هو كحامل لهذه المبادىء فالتعلق به فرعي . فليست الشريعة عوضا عنه ، ولا هو عوضا عنها وليس في الاسلام ارتباط بالاشخاص على النحو الذي يتوهمه هذا المستشرق . وابلغ تصور لما اسلفته قول الله تعالى (وما محمد الا رسول ، قد خلت من قبله الرسل ، أفان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم ؟) وقول ابي بكر — تطبيقا لهذه الآية — بعيد انتقال الرسول صلوات الله عليه الى الرفيق الاعلى وحزن الناس لفراقه : « من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات . ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت » .

(١) راجع النظريات السياسية الاسلامية ، للدكتور ضياء الدين الريس . مكتبة الانجلو المصرية . الطبعة الثانية ١٩٦٠ — ص ٨١ — ٨٢ .

(٢) انظر الارشاد للجويني ص ٤١٠ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٠٤ .

(٣) كما فعل القاضي ابو بكر الباقلاني (انظر : الارشاد للجويني ص ٤١٠)،

ومن بين المسائل المتعلقة بالامامة والتي تباينت فيها وجهات النظر مسألة وجوب قيام الامام ، فالشيعة[1] ، والاشاعرة[2] ، وأكثر المعتزلة[3] ، يقولون انه يجب أن يكون للمسلمين امام في كل وقت . والخوارج[4] ، وهشام الفوطي[5] ، والاصم[6] المعتزليان لا يرون ذلك واجبا ، بل الإمامة عندهم جائزة .

وكما فعل ابن تيمية اذ الف كتاب « منهاج السنة » ليرد به على كتاب « منهاج الكرامة في معرفة الامامة » لابن المطهر الحلي .

(١) انظر : النظريات السياسية الاسلامية ، للدكتور ضياء الدين الريس ص ١٢٣ وراجع راي الشيعة الامامية في تجريد الاعتقاد للطوسي ص ٢٠٢ وتلخيص المحصل ، له ايضا ص ١٧٦ وتوفيق التطبيق للجيلاني ص ٣٥ .

وراي الشيعة الاسماعيلية في كتاب الدكتور محمد كامل حسين « الطائفة الاسماعيلية » القاهرة ١٩٥٩ . مكتبة النهضة المصرية ص ١٥٣ .

(٢) انظر مقالات الاسلاميين للاشعري ١٣٣/٢ .

والاقتصاد للغزالي ص ١٠٥ والمواقف ٣٤٥/٨ .

(٣) ضحى الاسلام ــ لاحمد امين ٧٦/٣ .

والنظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين الريس ص ١٢٣ .

(٤) هذه هي رواية صاحب المواقف . ٣٤٥/٨) . ونقل الدكتور ضياء الدين الريس ان الخوارج ــ عدا فرقة النجدات ــ يقولون بوجوب الامامة (النظريات السياسية الاسلامية ص ١٢٣) .

(٥) ولا تعقد عنده الا حال الامن والاتفاق (المواقف ٣٤٥/٨ والمعتزلة ــ لزهدي جار الله ، ص ١٣٧) .

(٦) ولكنها تجب عند الفتنة (المواقف ٣٤٥/٨ وراجع مقالات الاسلاميين للاشعري ١٣٢/٢) وقد اجمل النسفي رايي الفوطي والاصم بقوله : « قول ابي بكر الاصم وهشام بن عمرو من رؤساء القدرية : ان نصب الامام ليس بواجب » التمهيد ــ لابي المعين النسفي ٢٧ ــ ب) وراجع : احمد امين ــ ضحى الاسلام ٧٦/٣) وجعل الماوردي من الاصم الرجل الوحيد الذي لم يقل بوجوب الامامة (الاحكام السلطانية ص ٥) .

على ان الذين ذهبوا الى وجوب الامامة لم يتفقوا على من يقع عليه ذلك الوجوب : فالشيعة ، ترى ان الامامة لطف ، واللطف على الله واجب ، أي أن تولية الامام تكون من قبل الله واجبة عليه[1] . وهم يقصدون بذلك أن الناس لا مدخل لهم في انتخاب الامام بل الامام يعين عن طريق النص عليه من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الامام السابق[2] . ثم قالوا ان الامام معصوم عن كل الذنوب صغيرها وكبيرها ، وعن الخطأ والسهو والنسيان[3] .

واما عند الاشعرية[4] ، وأكثر المعتزلة[5] ، فتوليته واجبة على الناس لحفظ الامن والنظام واقامة الحدود ودرء الفساد . وتصح هذه التولية عندهم

---

(١) تلخيص المحصل للطوسي ص ١٧٦ ، وتجريد الاعتقاد وشرحه (للطوسي والحلي) ص ٢٠٤ .

وتوفيق التطبيق للجيلاني ص ٣٥ ، والمواقف للايجي ٣٤٥/٨ والنظريات السياسية للريس ص ١٥٣ .

(٢) عقائد الامامية ــ لمحمد رضا المظفر ص ٦٠ ، وطائفة الاسماعيلية للدكتور محمد كامل حسين ص ١٥٣ وابكار الافكار للامدي ٥٢ ــ أ وشرح المواقف للجرجاني ٣٥٣/٨ ــ ٣٥٤ ، وفجر الاسلام ص ٢٦٦ وضحى الاسلام لاحمد امين ٢١٢/٣ .

وابن سينا يميل الى راي الشيعة في التنصيص ، فيقول في الشفاء :

« والاستخلاف بالنص اصوب ، فان ذلك لا يؤدي الى التشعيب والتشاغب والاختلاف » .

(الالهيات ٤٥١/٢ ــ ٤٥٢) .

(٣) راجع : امالي المرتضى ٤٣٨/٢ ، وتجريد الاعتقاد للطوسي ص ٢٠٤ ، وتوفيق التطبيق للجيلاني ص ١٥ و ٢٣ ، وعقائد الامامية لمحمد رضا المظفر ص ٣٤ ــ ٣٥ ، وطائفة الاسماعيلية ص ١٥٣ وفجر الاسلام ص ٢٦٨ وضحى الاسلام ٢٢٠/٣ و ٢٢٦ ــ ٢٣٤ .

(٤) المواقف ٣٤٥/٨ .

(٥) المصدر السابق . الصفحة نفسها .

بطريق البيعة (الانتخاب) ، كما تصح عن طريق التعيين والنص[1] .

ولا بد في الامام ان يكون مكتملا لبعض الشروط ، وغلت الشيعة فاشترطت فيه ـ الى جانب الشروط المقبولة كالعلم والشجاعة وحسن التدبير ـ صفتين من صفات النبوة هما : ظهور المعجزات على يديه ، والعصمة عن الخطأ والسهو والعصيان[2] ، غير ان أهل السنة كانوا أقرب الى روح الاسلام والواقع فاعتبروا الامامة وظيفة يمكن ان يشغلها انسان من بين الناس ، له مؤهلات معينة ، ومن هذا شأنه لا يمكن ان يكون معصوما او

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي ص ٦ ، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٣٥٣ ـ ٣٥٤ والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٠٦ ـ ١٠٧ ، وابكار الافكار للامدي ١٥٢ ـ ا و ب وقد نقل الشهرستاني ان رأي الحسن الاشعري هو « الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين » (الملل والنحل ١/٩٤). واني لاعتقد ان هذا النقل خطأ لان ابا الحسن عندما بحث الامامة في كتاب « اللمع » لم يبطل النص كمبدأ لتولية الامام ، بل انكر وجود نص من النبي صلى الله عليه وسلم على تولية علي أو أبي بكر .

وفيما يلي نص قوله : « واذا وجبت امامة ابي بكر بالدلالات التي ذكرناها فسد قول من قال : ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على امامة غيره ، لانه لا يجوز امامة من نص الرسول على امامة غيره . وهذا يقتضي بطلان قول من قال : ان النبي صلى الله عليه نصب عليا اماما ، ومما يبطل قول من قال بالنص على ابي بكر أن ابا بكر قال لعمر ابسط يدك لابايعك ، يوم السقيفة ، فلو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على امامته لم يجز أن يقول ابسط يدك لابايعك » (اللمع ص ١٣٦) .

ومما يؤيد ما اراه ان البغدادي (وهو أسبق من الشهرستاني) قال ان المسلمين « اختلفوا ايضا في الوصية بالامامة الى واحد بعينه يصلح لها : فقال أصحابنا أي (الاشاعرة) مع قوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج : ان الوصية بها صحيحة جائزة غير واجبة . واذا اوصى بها الامام الى من يصلح لها وجب على الامة انفاذ وصيته . كما اوصى بها ابو بكر الى عمر واجمعت الصحابة على متابعته فيها » .

(أصول الدين ص ٢٨٥) .

(٢) توفيق التطبيق ص ١٥ .

صاحب معجزات ، فالعصمة والمعجزات للانبياء ليس غير • على ان مؤلفي أهل السنة لم يتفقوا على عدد معين من الشروط ، فنص بعضهم على أربعة وذكر آخرون سبعة وتطلبت طائفة عشرة • بل تطلبت طائفة أخرى خمسين شرطا[1] الا ان خلافهم ــ كما يبدو ــ لفظي ، لأنه يعود الى الايجاز والتفصيل[2] ، ومهما يكن من شيء فقد ذهبوا ــ على اختلاف فيما بينهم ــ الى وجوب كونه عاقلا عدلا بالغا ذكرا حرا مسلما مجتهدا شجاعا ذا رأي سليم الاعضاء[3] •

ولكن هل يشترط في الامام ان يكون قرشيا [4] ؟ لم يكتف الشيعة بهذا الشرط بل أوجبوا ان يكون من نسل علي بن أبي طالب بالذات ، أما الاشاعرة فمعظمهم يرى انتساب الامام الى قريش لقوله عليه الصلاة والسلام « الأئمة من قريش » [5] • ولكن بعضهم ــ كامام الحرمين [6] ــ يتردد ،

---

(١) انظر الرسالة المنسوبة الى الحسن البصري ، المسماة « شروط الامامة » ــ دار الكتب المصرية مجاميع تيمور ١٧٧ .

(٢) راجع النظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين الريس ص ٢٤٢ .

(٣) المواقف ٨/٣٤٩ ــ ٣٥٠ والارشاد للجويني ص ٤٢٦ ــ ٤٢٧ والاحكام السلطانية للماوردي ص ٦ .

(٤) راجع مناقشة الدكتور ضياء الدين الريس لشرط القرشية وهل هو متسق مع مبدأ المساواة في الاسلام وتأويله الحديث « الائمة من قريش » بانه يدل على الاخبار لا على التشريع (النظريات السياسية ص ٢٥٣ ــ ٢٥٦) .

(٥) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٤٠ والاعتصام للشاطبي (المكتبة التجارية بمصر) ٢/١٢٧ والمواقف للعضد الايجي ٨/٣٤٩ ــ ٣٥٠ . وتابعهم في هذا الشرط ابن حزم (الفصل ٤/٨٩) وبعض المعتزلة (مقالات الاسلاميين للاشعري ٢/١٣٤ ــ ١٣٥) كالجبائيين (المواقف ٨/٣٤٩) .

(٦) فقد قال : « وللاحتمال فيه عندي مجال » (الارشاد ص ٤٢٧) . ونقل الدكتور الريس ان الباقلاني اول من نفى شرط القرشية (النظريات السياسية ص ٢٥١) غير اني وجدت الباقلاني يشترط في كتاب « الانصاف » أن يكون الامام قرشيا للحديث المذكور (الانصاف ص ٦٠) .

وكأن هؤلاء البعض قد استحسنوا مذهب الخوارج وبعض المعتزلة في عدم اعتبار النسب القرشي [1] .

وفي رأي أهل السنة عموما ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ، وقالت الشيعة انه علي [2] .

* * *

والرازي في مسألة الامامة اشعري مردد لما أورده السابقون من الاشاعرة، فعنده ان الامامة ليست من اصول العقائد بل هي من الفقهيات [3] ، ويعرفها بأنها « رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص » وبهذا التعريف يخرج الولاة والقضاة لان ولايتهم غير عامة ، ويخرج الشعب اذا عزل الامام لفسقه ، لان الشعب ليس شخصا واحدا [4] .

ومن تعريف الامامة هذا يمكن ان يقال ان لها فائدتين : دينية ــ وهي اقامة الشعائر ، ودنيوية ــ وهي ان وجود الامام او الرئيس يحسم الفوضى ويمنع انتشار الفساد [5] .

ولتحقيق هاتين الفائدتين ينبغي ان يتصف الامام بتسع صفات وهي : الاجتهاد ، وحسن الرأي ، والسياسة ، والشجاعة ، والعدالة (ويدخل فيها الاسلام) ، والذكورة ، والحرية ، والبلوغ ، والعقل ، والنسب القرشي [6] .

---

(١) راجع : مقالات الاسلاميين ١٣٤/٢ ــ ١٣٥ والمواقف ٣٤٩/٨ وضحى الاسلام ٣٣٢/٣ .

(٢) اللمع للاشعري ص ١٣٣ وما بعدها ، والاشاد للجويني ص ٤٢٨ وما بعدها .

(٣) الاشارة ٦٠ ــ أ .

(٤) نهاية العقول ٢١٩/٢ ــ أ .

(٥) المصدر السابق ٢٢١/٢ ــ أ .

(٦) نفس المصدر ٢٢٨/٢ ــ أ و ب .

الا أنه غير معصوم خلافا لنشيعة الذين نقل الرازي عنهم انهم احتجوا على العصمة بأن الشريعة لا بد لها من ناقل ؛ والتواتر غير كاف ، فلا بد من الامام المعصوم . وقد رد الفخر بقوله « قلنا ـ نحن نعترف بوجود المعصوم ؛ ولكنه هو جملة الامة ؛ فانها عندنا معصومة عن الخطأ »[1] .

ويجب على الناس شرعا تنصيب الامام ، لان الاجماع قد انعقد على أنه لا يقيم الحدود الا الامام[2] . ويجوز النص على الامام كما يجوز انتخابه وبيعته ، خلافا للشيعة الذين لم يوكلوا الى الامة تعيين الامام[3] .

والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ابو بكر ثم يتلوه عمر ثم يتلوه عثمان ثم يتلوه علي[4] .

*   *   *

على انا نعثر في « المطالب العالية » على نص يبدو فيه المؤلف متشيعا . ففي مبحث « النبوة » أتى الرازي بطريقة لاثبات ضرورة وجود الانبياء . وهي المعتمدة على مبدأ الترقي من الاخس الى الاكمل ، وموجزها ان في الموجودات اصنافا دنيا واصنافا عالية : ففي الحضيض يوجد الجماد وفوقه النبات ثم الحيوان وأحد انواع الحيوان هو الانسان وأقرب أفراده الى الكمال سكان البلاد المعتدلة وهؤلاء ايضا مختلفون في الكمال والنقصان واكثرهم ناقصون في القوتين النظرية والعملية ، فلا بد ان يوجد شخص في كل عصر هو أفضل معاصريه جميعا ويكون كاملا في تلكما القوتين ، وهذا الشخص يدعى

---

(١) نهاية العقول ٢/٢٣٤ ـ ب . وراجع الاربعين ص ٤٣٣ ، والمعالم في اصول الدين ص ١٥٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢/٢١٩ ـ ب والمعالم في أصول الدين ص ١٥٣ ـ ١٥٥ .

(٣) الاربعين ص ٤٣٧ والمعالم في اصول الدين ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .

(٤) الخمسين ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥ والمعالم في اصول الدين ص ١٦٣ .

عند الصوفية بالقطب وعند الشيعة بالامام وعند أهل السنة بالولي • ثم لا بد وان يوجد في حقب الدهر المتعاقبة شخص يفوق هؤلاء الاقطاب أو الأئمة أو الاوليـاء كمـالا ، وهـذا الشخص هو النبي • وفيما يلي نص ما قاله : « أفضل اصناف الانسان وأقربهم الى الكمال سكان وسط المعمورة : ثم ان هذا الصنف من الناس مختلفون ايضا في الكمال والنقصان ، ولا شك انه يحصل فيهم واحد هو أكملهم وافضلهم في القوة النظرية والعملية • ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم ، ولقد صدقوا فيه •• ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الاشخاص الموجودين في ذلك الوقت كأن المقصود الاصلي من هذا العالم العنصري هو وجود ذلك الشخص • فيثبت ان ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري ، وما سواه من الناس كالتبع له •

وجماعة من الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم ، وقد يسمونه بصاحب الزمان ، ويقولون بانه غائب ، وقد صدقوا في الوصفين ايضا ، لأنه لما كان خاليا من النقائص التي هي حاصلة في غيره كان معصوما عن تلك النقائص ، وهو أيضا صاحب الزمان لانا بينا ان ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فالكل أتباعه • وهو أيضا غائب عن الخلق لا يعلمون ان ذلك الشخص هو أفضل هذا الدور ، لأنه ان كان يعرف حال نفسه الا انه لا يمكنه أن يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعـرفه غيره • وهو أيضا لا يعرف نفسه ، فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال : أوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري[1] •• » ومن الجلي ان هذا النص فيه ترويج لفكرة الشيعة ، وهو في نفس الوقت مخالف لما يذكره الرازي في كتبه السابقة من الانكار على الشيعة في قولهم بعصمة الامام وغيبته ، ومن السخرية بمذهبهم ، وذلك مثل قوله في نهاية العقول : « واذا قلنا للاثنى عشرية : أين إمامكم الذي هو لطف في أداء الواجبات العقلية[2] ، والاجتناب عن القبائح العقلية ، لم يشيروا الا الى امام لم يعرف له في الدنيا أثر ولا خبر • فظهر في ذلك •

---

(١) المطالب العالية ٢/٤٤٧ •

(٢) هكذا ، والاصح « النقلية » •

ان الذي يذكرونه أمـر في الوهم لا في الوجود : وكعنقاء مغرب ، وانه ما كان غرض هؤلاء في اثبات الامام الا القدح في اصول الدين وفروعه »[1]. فهل نفسر نص « المطالب العالية » بأنه يمثل تراجعا من قبل الرازي عن موقفه في كتبه الاولى واقرارا بما يدعيه الامامية ؟ .

ليس من الهين تقديم اجابة واضحة قاطعة ؛ ولكن قد يقال ان العبـارة ليست بكاملها من كلام الفخر بل ان ناسخا شيعيا قد أدخل فيهـا تحويرا لتسند مذهبه . أو يقال ان العبارة كلها من نص الرازي ولكنها لا تدل على اعتقاد بما تنطوي عليه بقدر ما تدل على هفوة قلم .

* * *

وثمة ملاحظة اخرى ، وهي ان الرازي في كتاب « نهـاية العقول » قد استدل ــ كما استدل أهل السـنة ــ على وجوب كون الامام قرشيا بالحديث « الائمة من قريش » وقال : « وندعي ههنا ان الالف واللام للاستغراق ، فيكون معنى الحديث : ان كل الائمة من قريش »[2] . بيد انا نجد في نفس الكتاب وفي موضع ليس ببعيد أن الشيعة يقولون : ان عدم اشتهار النص الجلي على امامة علي لا يدل على عدم وجود هذا النص ، ذلك لأن أهل السـنة يتمسكون بالحديث « الائمة من قريش » مع ان الانصـار ــ على علمهم بهذا الحديث ــ طالبوا بالامامة ، مما يدل على ان الصحابة قد يخفون النص . هذا هو كلام الشيعة . وقد رد عليه الرازي على الوجه التـالي . « قوله (أي الشيعة) : الانصار طالبوا بالامامة مع علمهم بقوله عليه السلام : الائمة من قريش . قلنا : (أي الرازي) هذا الحديث من باب الاحاد ، ثم انه ضعيف الدلالة على منع غير القرشي من الامامة لأن وجه التعليق به اما من حيث ان تعليق الحكم بالاسم يقتضي نفيه عن غيره ، أو ان الالف واللام

---

(١) نهاية العقول ٢/٢٣٦ ــ ب .

(٢) المصدر السابق ٢/٢٢٨ ــ ب .

يقتضيان الاستغراق . والاول باطل ، والثاني مختلف فيه »[1] .

فلا شك ان ما أورده أولا مخالف لما أورده في هذا النص الاخير ، هذا وان الرازي نفسه قد نصر القول بأن الالف واللام في الجمع تفيدان الاستغراق ، وذلك في أشهر كتابين له في الاصول[2] ، الى جانب النص الاول من نهاية العقول .

ولكن قد يعتذر عن الرازي بأنه ههنا في مقام الجدل ، وقد يورد المجادل قواعد لا يؤمن بها فعلا ، وانما يقصد من ورائها دحض حجة الخصم فقط .

* * *

---

(١) نهاية العقول ٢/٢٤٤ ــ ب .

(٢) وهما : المحصول (٨١ ــ ب) والمعالم في اصول الفقه (٨١ ــ ب) .

خاتمة

الرازي بين علم الكلام والفلسفة

ما دور الرازي في المزج بين علم الكلام والفلسفة ؟

وهل كان متكلما أو فيلسوفا ؟

ان الاجابة على هذين السؤالين توضح السبب الذي دعاني الى أن أسمي رسالتي : « فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية » ، وتعطينا النتيجة الاولى لهذه الدراسة ، وهي النتيجة التي توجز الرسالة بأكملها وتفسر اختلاف آراء الفخر من كتاب الى آخر •

ومن أجل ما تنطوي عليه هذه الاجابة من الاهمية أفردتها ببحث جعلته خاتمة المطاف ، ورتبته على النحو التالي :

١ ــ أقدم مدلول كل من علم الكلام والفلسفة ، ومدى التقارب بينهما ومدى اختلافهما واناقش ما قيل عن دور الرازي في المزج بينهما•

٢ ــ ثم أتبع ذلك بآراء العلماء في مفكرنا ، هل هو فيلسوف أو متكلم ؟ وأشير الى الرأي الذي أرتضيه •

٣ ــ ثم أحاول أن ادعم ما أرتضيه باستعراض جانب من مؤلفات الرازي على نسق زماني •

١ ــ علم الكلام والفلسفة والمزج بينهما :

مر مفهوم الفلسفة ، في تاريخها الطويل ، بكثير من التبديل والتغيير ، وكانت موضوعاتها تسير بين مد الاتساع وجزر الضيق ، ولا يعنينا الآن تتبع الادوار التي تعاقبت عليها بل حسبنا ان نشير الى انها كانت تعني عند أرسطو : « كل بحث علمي يراد به الوصول الى الحقيقة » • وعلى هذا فقد كانت

تشمل عنده ـ الى جانب المنطق[1] ـ العلوم النظرية والعملية والفن[2] .
أما العلوم النظرية فثلاثة . الطبيعيات والرياضيات[3] والالهيات (علم الربوبية)[4] . وتبحث الطبيعيات في الاجرام السماوية والآثار العلوية (كالامطار والرياح والبرق) والعناصر الاربعة والمعادن والنبات والحيوان والنفوس . ويدخل في الرياضيات الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .
وتتناول الالهيات الكلام في الذات الالهية والجواهر الروحانية والمعاني العامة (كالجوهر والعرض والهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول)[5] . وأما العلوم العملية فعلى ثلاثة أقسام أيضا : الاخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة[6]
وأما الفن فكالشعر والخطابة[7] .

وقد نهج معظم فلاسفة الاسلام نهج أرسطو ـ الا انهم أدخلوا الشعر

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ـ ص ١١٨ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ١١٨ ، والفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ١٥/٢ ـ ١٩ ومقدمة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة لرسائل الكندي الفلسفية ٤٥/١ .

(٣) مع ان ارسطو جعل الرياضيات احد اقسام العلوم النظرية فان مؤلفاته « انتظم فيها العلم القديم بأكمله ما عدا الرياضيات » (يوسف كرم ـ ص ١١٦).

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ـ ص ١١٨ ومقدمة الدكتور ابو ريدة لرسائل الكندي ٤٥/١ .

(٥) علم الفلك . تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ـ كارلو نلينو ـ روما ١٩١١ ص ٢٧ ـ ٢٩ . والفلسفة الاغريقية للدكتور محمد غلاب ١٦/٢ .

(٦) يوسف كرم ص ١١٨ ، والدكتور محمد غلاب ١٦/٢ ـ ١٧ .

(٧) يوسف كرم ص ١١٦ و ١١٨ والدكتور محمد غلاب ١٧/٢ . ويقول الدكتور عبد الهادي ابو ريدة : « ان تفصيل فروع الفلسفة العملية والفنية ـ خصوصا العملية ـ من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد ارسطو » (مقدمة رسائل الكندي هامش ص ٤٥) .

والخطابة في المنطق(1) ـــ فكانت الفلسفة عندهم نظرية وعملية(2) . بالاضافة الى المنطق الـذي يعتبر آلة لها(3) . وقد قسم الفارابي وابن سينا الفلسفة النظرية الى ثلاثة أقسام : الطبيعيات ، والرياضيات والالهيات . وقسما العملية أيضا الى ثلاثة أقسام : الاخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة(4) .

أما علم الكلام(5) فقد اختلف في مدلوله(6) ، غير اني أرى ان أفضل

---

(1) رسالة اقسام العلوم العقلية لابن سينا (ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١١٨) .

(2) راجع : مفاتيح العلوم ــ للخوارزمي ــ طبع مصر سنة ١٣٤٢ هـ ــ ص ٧٩ وما بعدها .

وكتاب الجواهر الخمسة للكندي (رسائل الكندي الفلسفية ٢/٨) .

(3) التنبيه على سبيل السعادة ــ للفارابي ــ طبع حيد اباد سنة ١٣٤٦ هـ ص ٢١ ، ورسالة اقسام العلوم العقلية ــ لابن سينا (ضمن مجموعة : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) ص ١١٦ .

(4) التنبيه على سبيل السعادة للفارابي ص ٢٠ ــ ٢١ . ورسالة لابي نصر الفارابي فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ــ طبعة مصر سنة ١٩٠٧ م ، ١٣٢٥ هـ ــ ص ٤٥ . وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٢ ــ ٣ . واقسام العلوم العقلية ص ١٠٥ وما بعدها . وراجع تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ــ مصطفى عبد الرزاق ــ ص ٤٨ وما بعدها . ونقل ابن نباته ان الكندي قد قسم الفلسفة الى طبيعية ورياضية والهية .

(سرح العيون ــ ابن نباته ــ طبعة الاسكندرية سنة ١٢٩٠ هـ ــ ص ١٢٧ ــ ١٢٨) .

(5) انظر اسباب تسميته بهذا الاسم في المواقف ١/٦٠ ــ ٦١ ، وشرح العقائد النسفية ص ١١ .

(6) عرفه الفارابي بانه « ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الاراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل » .

(احصاء العلوم ــ الفارابي ــ تحقيق الدكتور عثمان امين سنة ١٩٤٩ ، ص ١٠٧ الى ١٠٨) .

←

تعريف له ما ذكره العضد الايجي في المواقف ، اذ قال : « الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه »[1] . وترتب على الاختلاف في تعريفه وفي تسميته بعلم الكلام أن اختلف أيضا في موضوعاته. على انا نستطيع القول : انا اذا فتحنا باب هذا العلم على مصراعيه ليدخل المتفق عليه والمختلف فيه وجدناه يشمل : وجود الله ، وصفاته ، وأفعاله ، والنبوة ، والقضاء والقدر ، والثواب والعقاب ، والمعاد ، والامامة . هذه هي التي تسمى لدى علماء الكلام « بالمقاصد » وثمة موضوعات اخرى تدعى « باللواحق » كمسألة الجوهر الفرد[2] .

والذي نخلص اليه ان موضوعات علم الكلام بأسرها من المباحث الداخلة في نطاق الفلسفة وان الفلسفة أشمل وأعم . ولكن هل هذا يعني ان علم الكلام جزء من الفلسفة الاسلامية[3] ؟ ان « هورتن » يجيب على هذا السؤال بنعم ، ويقول : ان الفلسفة الاسلامية أصبحت تشمل ما يسمى بفلسفة أو حكمة علاوة على مباحث علم الكلام[4] . أما « رينان » فقد نفى

وقد اتي الجرجاني بثلاثة تعريفات :

(راجع : التعريفات للجرجاني ـ طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٩٣٨ م ، ص ١٦٢ الى ١٦٣) .

ونقل الاستاذ مصطفى عبد الرزاق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية» تعريفات اخرى (ص ٢٦١ ـ ٢٦٤) .

(١) المواقف ٢/٣٤ ـ ٣٥ .

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة ـ للغزالي ص ٦٦ ـ ٦٧ والمواقف للايجي ٤٩/١ والمقاصد ـ للتفتازاني ٩/١ ـ ١١ ، ورسالة التوحيد ـ محمد عبده ص ٤ ، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ مصطفى عبد الرزاق ص ٢٥٨ . ومفاتيح العلوم للخوارزمي طبعة مصر سنة ١٣٤٢ هـ ـ ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٣) انظر : تعليق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة على تاريخ الفلسفة في الاسلام (دي بور) ص ٦٦ .

(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ مصطفى عبد الرزاق ص ٢٦ .

أن تدخل في الفلسفة الاسلامية الا أعمال المتكلمين ، لأن علم الكلام في نظره هو الذي يمثل الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام[1] . بيد ان لنا أن نستدرك على هذين القولين ونضيف ان الفلسفة ـ وان شابهت علم الكلام في بعض موضوعاتها ـ فانها تختلف عنه في نقطة جوهرية هي نقطة الانطلاق . ذلك ان الفيلسوف يبدأ من عقله ، فاذا وجد العقائد الدينية تعارض ما وصل اليه تفكيره حاول التأويل . بينما المتكلم يبدأ من عقائد دينية مبنية على نصوص فهو يحاول أن يؤيدها بالحجج العقلية وأن يدفع عنها كل شبهة واعتراض ، ولا يلجأ الى التأويل الا عند تعارض النصوص . وبسبب هذا الفرق كان المتكلمون يفصلون بين الكلام والفلسفة بأن الكلام يجري « على قوانين الاسلام »[2] .

ومن أجل اشتراك الكلام مع جزء من الفلسفة في الموضوعات ، كان بدهيا أن يحتك المتكلمون بالفلاسفة ، وأن يتولد عن هذا الاحتكاك نزاع ، نظرا لاختلاف الرأي والمنهج . وقد قام المتكلمون بادخال بعض آراء الفلاسفة في كتبهم الكلامية ، للرد عليها . ولم يقتصروا في هذا الادخال على المسائل الالهية بل أدخلوا أيضا بعض المسائل الطبيعية[3] وفي وسعنا أن نعثر على أقوال الفلاسفة ـ الالهية والطبيعية ـ حتى في كتب المتقدمين من علماء الكلام[4] وفي هذا يقول الغزالي : « لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوق المتكلمون الى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الامور وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ، ولكن لما لم يكن ذلك من مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية

---

(١) ابن رشد والرشدية ـ ارنست رينان ص ١١٦ ، وراجع مصطفى عبد الرزاق ص ١٢ .

(٢) انظر التعريفات للجرجاني ص ١٦٢ .

(٣) راجع : مقالات الاسلاميين ـ للاشعري (خاصة الجزء الثاني) .

(٤) راجع : شرح التفتازاني على العقائد النسفية ص ١٤ .

القصوى . فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق ... ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم (أي : الفلاسفة) حيث اشتغلوا بالرد عليهم الا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي فضلا عمن يدعي دقائق العلوم »[1] . ومن هذا نعلم خطأ ابن خلدون حين ادعى ان الغزالي (وتابعه الرازي) أول من أدخل الرد على الفلاسفة في كتب الكلام ، وذلك بقوله : « وربما ادخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوهم فيه من العقائد الايمانية ، وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الامام ابن الخطيب (ويقصد الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم »[2] .

واذا كان متقدمو المتكلمين قد أدخلوا بعض الاقوال الفلسفية في كتب أصول الدين ، فان المتأخرين منهم قد أفرطوا في حشو كتب الكلام بالفلسفة (وخاصة الفلسفة الطبيعية) ، حتى لقد أصبحت بعض الكتب الكلامية المتأخرة المشهورة ــ كالمواقف ــ كتب فلسفة ممزوجة بعلم الكلام ، لا كتب كلام تتعرض لاقوال الفلاسفة .

ويرى ابن خلدون ان الرازي هو رائد المتأخرين في اغراق كتب التوحيد بالفلسفة ، وذلك اذ يقول : « ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بموضوع الالهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد ، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والالهيات وخلطوهما فنا واحدا قدموا الكلام في الامور العامة ، ثم اتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ؛ ثم بالروحانيات وتوابعها الى آخر العلم ، كما فعله الامام ابن الخطيب (أي الرازي) في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام »[3] .

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالي ص ٦٠ ــ ٦١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ــ ص ٤٩٥ .

ونحن نناقش ابن خلدون في النقط التالية :

١ ــ ليس المباحث المشرقية كتابا في علم الكلام ــ كما سبق أن أشرنا الى ذلك أثناء بحثنا لكتب الرازي ــ ولم يقصد الفخر من وراء تأليفه خلط علم الكلام بالفلسفة ، بل رمى الى جمع أقوال الفلاسفة وتنقيحها وتهذيبها ، واعتناق ما يراه حقا منها وطرح ما يراه باطلا . وهو على العموم فيلسوف مشائي في ذلك الكتاب ، على الرغم من مخالفته الفلاسفة في بعض المواضع ، وفيما يلي نقتطف شيئا من مقدمته لنبرهن مرة اخرى على صحة ما نقول . يقول الرازي : « نختار اللباب من كل باب ، ونجتاز التطويل والاطناب ، مجتنبا فيه عن الايجاز المتضمن للالغاز ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن بعض ، ثم نردفها اما بالاحكام واما بالنقض . ثم نذيلها بالشكوك المشكلة والاعتراضات المعضلة ، ثم نتبعها ــ ان قدرنا ــ بالحل الشافي والجواب الوافي . وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور . ولكنك أيها الطالب خبير بأن العاقل لا يحيد عن المألوف اذا وجد الى تقريره سبيلا ، ولا يرغب عن المعروف اذا وجد عليه دليلا . وان الذين يجزمون بوجوب موافقة الاولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم في النقير والقطمير ، يعلمون ان اولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين ، وعلى كلامهم معترضين ، وعن مقالاتهم معرضين ، وبذلك مصرحين لا معرضين .. وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة (أي الذين ينكرون على المحدثين مخالفة الاوائل) فاعرف أيضا فساد قوم نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء ، بكل غث وسمين وباطل وهجين ، ظنا منهم انهم لما جعلوا أنفسهم أضدادا لأولئك الاكابر ، فقد انخرطوا في مسلكهم وانجذبوا الى جانبهم . كلا .. (ثم قال) نجتهد في تقرير ما وصل الينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم فان عجزنا عن تلخيصه وتحريره واظهار وجه تقريره أشرنا الى وجه الاشكال ، وذكرنا ما هو كالداء العضال ، ثم نجتهد فيه اما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصلهم المذكور في

متفرقات مختلفة : ثم نضم اليه اصولا وفقنا الله تعالى الى تحريرها وتحصيلها »[1] .

٢ ــ ان المتأخرين عندما قلدوا طريقة المباحث المشرقية ، انما فعلوا ذلك لظنهم انه كتاب في علم الكلام ــ اذ الرازي ــ مؤلفه ــ متكلم اشعري في نظرهم .

٣ ــ ألف الرازي ــ بعد المباحث المشرقية ــ كتبا كثيرة في علم الكلام ، لم تكن على نهج هذا الكتاب ، ولم يكثر فيها من نقل آراء الفلاسفة ، وذلك كنهاية العقول ، والمعالم في اصول الدين . بل انه ألف آخر كتبه « المطالب العالية » فمزج فيه بين علم الكلام والفلسفة وسماها جميعا بالعلم الالهي ؛ ولكنه لم يراع في ترتيبه ترتيب المباحث المشرقية ، وسنرى ذلك .

٤ ــ اذا قيل ان الرازي خلط بين الكلام والفلسفة . فهناك كتابان غير المباحث المشرقية أقرب الى تطبيق هذه القاعدة ، هما المطالب العالية ، الذي أشرنا اليه قبل قليل ، والمحصل ، وان كان لنا عليهما بعض الملاحظات . فالمطالب العالية ــ كما رأينا أثناء بحث المؤلفات ــ توجد فيه نصوص تدل على نقصان أجزاء منه هي أجزاء المنطق ومباحث الوجود العام والطبيعيات ؛ وما لم نعثر على تلك الحلقات المفقودة لا يمكننا أن نحكم حكما مضبوطا . هذا الى ان ما بقي منه ــ وهو الالهيات ــ يحتوي على باب كبير في الهيولي ــ وهي من الطبيعيات ــ أتى به الرازي بعد مباحث وجود الله وصفاته . وقبل المباحث الانسانية أي انه خالف الترتيب الذي أشار اليه ابن خلدون . أما المحصل فأمره غير واضح تماما لأن عنوانه هو « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، من **العلماء والحكماء والمتكلمين** » ؛ أي : انه كتاب جامع ، ولكنه قال في مقدمته « التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء ان اصنف لهم مختصرا في **علم الكلام** مشتملا على أحكام الاصول والقواعد دون

---

(١) المباحث المشرقية ١/٣ ــ ٥ .

التفاريع والزوائد فصنفت لهم هذا المختصر »[1] ، ومعنى هذا ان الكتاب في علم الكلام . وهناك ملاحظة اخرى على هذا الكتاب ، وهي ان ترتيبه : مقدمات ، فأحكام موجودات ، فالهيات وسمعيات ـ ليس ترتيبا جديدا على علم الكلام ، بل هو قديم اذ نجده عند امام الحرمين في الشامل[2] . وأيا ما كان الامر فليس في المحصل ذلك الاسراف في عرض المسائل الطبيعية التي لا علاقة لها بعلم الكلام ، والتي حفلت بها كتب المتأخرين كطوالع البيضاوي ومواقف الايجي ، اللذين تأسيا بالمباحث المشرقية .

ويقول جولد تسيهر : « ان علم الكلام قد استخدم في تأسيس قواعده ومقدماته وفي تطوره وارتقائه الفلسفة الارسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصا من الفخر الرازي »[3] . واني لأعتقد ان جولد تسيهر بنى حكمه هذا على كتاب أو كتابين (واخالهما : المباحث المشرقية . والمحصل) ـ شأنه في ذلك كشأن أكثر المستشرقين الذين عرفوا الرازي ـ . ولو عرف أن المباحث المشرقية كتاب فلسفي ، وان في المحصل ما فيه ، وان الرازي قد ألف كتبا كلامية لا تعتمد على الفلسفة الارسطية ، وليس فيها من أقوال الفلاسفة الا مقدار مقبول : كالاربعين ونهاية العقول . ولو علم ان آخر كتاب ألفه الرازي كان فيه مجانبا لأرسطو مائلا الى حد ما الى افلاطون ـ لو تنبه جولدتسيهر الى هذه الامور لما أطلق ذلك الحكم .

* * *

---

(١) المحصل ص ٢ .

(٢) راجع الجزء المطبوع من كتاب الشامل (نشرة هلموت كلوبفر) .

(٣) جولد تسيهر ـ بحث له بعنوان : « موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل » (موجود ضمن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ص ١٦٦) . وراجع أيضا مثل هذا القول في مقدمة المستشرق لوسيانو روبيو لكتاب « لباب المحصل » لابن خلدون . وهو كتاب اختصره ابن خلدون عن « المحصل » للرازي .

ومهما كان أثر الرازي في ادماج الفلسفة بعلم الكلام ، فان مبدأ الادماج ـ وخاصة في كتب المتأخرين ـ له مؤيدوه ومعارضوه . وحجة المؤيدين ان هذه الطريقة مفيدة في تقوية دعائم العقيدة ولتوسيع الفكر . قال التفتازاني : « ولما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية ، ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام افاضة للحقائق ، وافادة لما عسى أن يستعان به في التقصي عن المضايق.. »[1] وحجة المعارضين ان الكلام قد التبس بالفلسفة ولم يعد في مقدور الكثيرين أن يميزوا بينهما[2] . ولعل أقسى ما يمكن أن يوصف به هذا الخلط ما قاله السنوسي في شرح ام البراهين : « وليحذر المبتدىء جهده أن يأخذ اصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع المؤلف بنقل هوسهم ، وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات . وذلك ككتب الفخر الرازي في علم الكلام وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما . وقل ان يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة »[3] .

وفيما سوى مثل هذا النص نجد ان كثيرين ممن انتقدوا خلط هذين العلمين يثنون على كتب الغزالي والرازي وحدهما باعتبارهما لم يقصدا من وراء عملهما الا الرد على الفلاسفة ، وانهما كانا واعيين في ردهما ولم تلتبس الفلسفة بعلم الكلام في كتبهما الا بمقدار بسيط . قال السبكي : « فان قلت : فقد خاض حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهلا تنكر عليهما ؟ قلت : ان هذين امامان جليلان ، ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في

---

(١) المقاصد للتفتازاني ١/١١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧ ، ومفتاح السعادة ـ طاش كبري زادة ١/٢٧ .

(٣) شرح ام البراهين ص ٧٥ .

الدين وضربت الامثال باسمهما في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم : فمن وصل الى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية ، بل هو مثاب مأجور »[1] . وقال ابن خلدون : « ومن أراد ادخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والامام ابن الخطيب (الرازي) فانهما – وان وقع فيهما مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيهما من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم »[2]. وقال طاش كبري زادة : وانما السلف مثل الامام الغزالي والامام الرازي مزجوا كتب الكلام بالحكمة ، لكن للرد – كما تراه في تصانيفهم – ولا بأس بذلك ، بل ذلك اعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم » .

٢ – آراء العلماء :

اذا كان الرازي قد الف في كل من علم الكلام والفلسفة منفردين وألف أيضا كتبا في المزج بينهما ، فهل هو متكلم أم فيلسوف ؟

ترى طائفة من العلماء انه « فيلسوف » ومن هؤلاء ابن ابي أصيبعة الذي يقول عنه انه : « سيد الحكماء المحدثين »[3] وطاش كبري زاده حين يقول : « ومن جملة أساطين الحكمة أبو علي ابن سينا والامام فخر الدين الرازي »[4]، ويرى « رينان » ان الرازي « كان – كما يظهر – من اتباع هذه الفلسفة الحرة التي اطلق عليها اللاتين اسم : الرشدية ، بعد حين . وانه شرح ارسطو

---

(١) معيد النعم ومبيد النقم – للسبكي ص ٧٨ – ٧٩ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٦ .

(٣) عيون الانباء – ابن ابي اصيبعة ٢/٣٣ .

(٤) مفتاح السعادة ١/٢٦٢ ونجد ايضا مثل هذه العبارة لدى صديق حسن خان (ابجد العلوم ص ٣٥٢ و ٧٩٢) .

وابن سينا »[1] ويعد « براون » الرازي والطوسي فيلسوفي العصر المغولي الاول (ما بين سنتي ٦٠٠ ــ ٦٦٠ هـ)[2] .

وترى جماعة أخرى أنه متكلم[3] ، ولذا يلقبه بعض أفرادها بلقب « سلطان المتكلمين »[4] أو « امام المتكلمين »[5] ، ويقول عنه الاستاذ الامام محمد عبده : « والامام الرازي رجل أشعري قد جرى في جميع كتبه واعتقاداته على أصول الاشعري »[6] .

وهناك اتجاه ثالث وهو أن الرازي متكلم متفلسف ، وهذا هو رأي ابن تيمية[7] .

---

(١) ابن رشد والرشدية ــ تأليف رينان ص ٥٦ . ونحن لا نسلم لرينان بان الرازي احد اتباع الرشدية اذ الرازي ــ كما سبق في الباب الاول ــ لم يتصل بابن رشد ، بل لم يتجاوز حدود العراق الشرقية ، بل لعله لم يسمع بابن رشد اطلاقا ، فان كتبه خالية تماما عن ذكر فيلسوف قرطبة . وان كنا لا تنكر ان هناك التقاء في بعض الآراء بين هذين المفكرين ، ولكن هذا الالتقاء لا يبرر ــ بحال ما ــ وصفه بالرشدية . وايضا لسنا مع رينان في ان الرازي قد شرح ارسطو اللهم الا اذا عد توسيعه « لفراسة ارسطو » شرحا فلسفيا .

(٢) تاريخ الادب في ايران ــ براون ص ٥٩٠ .

(٣) ابن كثير ٥٥/١٣ ، واحمد امين (ظهر الاسلام) ٨٩/٤ ، ودائرة المعارف البريطانية ٤٢/٩ ، وهنري كوربان في بحث له عن السهروردي المقتول (ضمن كتاب : « شخصيات قلقة » للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٩٨ والدوميلي (العلم عند العرب ص ١٨٧) ، وجماعة المستشرقين الذين الفوا كتاب « تراث فارس » ص ٣٩١ .

(٤) ابن شهبة ٤٤ ــ أ ، وابن الملقن ٧٤ ــ ب ، والداودي في طبقات المفسرين ٢٧٤ ــ أ .

(٥) طبقات الشافعية ــ للسبكي ٣٣/٥ .

(٦) حاشيته على شرح العقائد العضدية ص ٧٨ .

(٧) تفسير سورة الاخلاص ــ ابن تيمية ص ٨٥ .

والواقع ان كل واحد من هذه الاتجاهات الثلاثة قد عبر عن جانب من الحقيقة وان فاتته جوانب اخرى ، فهو ليس خطأ باطلاق ، وكذلك ليس بصحيح باطلاق •

أما القول الحق فرأي أستاذنا الدكتور محمود قاسم[1] ، وهو أن الرازي قد مر بمراحل متعاقبة : فقد كان في مبدأ أمره متكلما ، ثم تفلسف ، ثم توقف ، ثم عاد الى علم الكلام مع رواسب فلسفية (أو : مزج بين الكلام والفلسفة) ، ثم نزع في أخريات أيامه الى الاعراض عن الفلسفة وعلم الكلام جميعا ، والاتجاه الى التمسك بطريقة القرآن •

هذا التطور هو خلاصة الرسالة ، وهو ـ بما فيه من تنوع في الكلام والفلسفة ومزج بينهما ـ الذي دعاني الى تناول الرازي كلاميا وفلسفيا ، اذ ليس بالمستطاع أن أفصل آراءه الكلامية عن آرائه الفلسفية فأدرس الاولى أو الاخيرة ، وحتى لو استطعت أن أفعل ذلك لم يكن عملي مجديا لأنه مبتور•

وسأحاول في الفقرة التالية أن ابرهن على ذلك التطور •

٣ ـ استعراض جانب من مؤلفات الرازي على نسق زماني :

ان الكتب التي ألفها الرازي حول علم الكلام والفلسفة يمكن تقسيمها الى أربع مجموعات :

١ ـ كتب فلسفية ، ليس فيها من علم الكلام الا أقوال قليلة متناثرة : كالمباحث المشرقية ، والملخص في الحكمة والمنطق ، وشرح الاشارات والتنبيهات ، وشرح عيون الحكمة •

---

(١) نظرا الى اختلاف آراء الرازي في معظم المسائل ، فقد تبادر لي بادىء الامر انني حيال تناقض واضطراب . وبالفعل كتبت الرسالة مفسرا ما اجده من تعارض آرائه بالتناقض . الا ان استاذنا الدكتور محمود قاسم رأى ـ بعد أن قرا ما كتبت ـ ان الامر ليس تناقضا بل هو تطور . وعندئذ عدت الى أوراقي اقرؤها ـ واضعا نصب عيني الترتيب الزماني لمؤلفات الرازي ـ فاتضح لي صدق نظرة استاذنا ، ومن ثم اضطررت الى تغيير اكثر ما دونته أولا .

٢ ـ كتب كلامية ، لا تخلو من أقوال الفلاسفة ـ بنسب متفاوتة ـ ساقها الرازي للرد عليها : كالاشارة ، والاربعين ، ونهاية العقول ، والمعالم في أصول الدين .

٣ ـ كتب مشتركة بين علم الكلام والفلسفة : كالمحصل ، والمطالب العاليـة .

٤ ـ كتب تحاول أن تفلسف القرآن ، أو تبحث في العقيدة من خلال آيات الكتاب العزيز ، أو تدعو الى طريقة القرآن ، أو يظهر فيها الندم على الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة معا : كالتفسير الكبير ، وأسرار التنزيل ، وأسرار القرآن ، وأقسام اللذات .

ولا أدعي دقة هذا التقسيم الى درجة الضبط ، بل هو تقسيم اجمالي قصدت منه اعطاء صورة عامة . والا فالمجموعة الاولى مثلا : وان كانت مجموعة فلسفية الا أنها تضم ثلاثة انواع من الاتجاهات :

١ — اتجاه ارسططاليسي : كالمباحث المشرقية .

٢ — اتجاه الى التوقف مع ميل الى الفلسفة الافلاطونية وتأهب الـى الرجوع الى علم الكلام ونقد الفلسفة المشائية : كالملخص .

٣ — شروح لكتب ابن سينا قصد بها الفخر تجريحه والرد عليه : كشرح الاشارات والتنبيهات ، وشرح عيون الحكمة .

ثم ان هذه الكتب لم يكن ترتيبها الزمني وفق ترتيب موضوعاتها ، ولذا فاني سأحاول فيما يلي أن أعرض جانبا منها في نسق تاريخي ، كي أدلل على صحة التطور الذي أشرت اليه فيما مضى :

١ — بدأ الرازي بكتب كلامية تظهر فيها أشعريته واضحة ، وان حاول ان يعارض الاشعري في بعض ما يراه ، وأوضح مثال على ذلك كتاب « الاشارة » الذي كرر فيه عبارة « شيخنا أبو الحسن

الاشعري » مرات عديدة [1] ، ووصف فيه علم الكلام بأنه « أشرف العلوم » [2] .

٢ — واذا تقدمنا في المتابعة خطوة اخرى وجدنا « المباحث المشرقية » الذي كان الفخر فيه متأثرا تأثيرا بيناً بالفلسفة المشائية ، وبخاصة ابن سينا الذي يلقبه في معظم الاحيان « بالشيخ » — وان عارضه احيانا وسفه رأيه — . ومن الامثلة التي ظهر فيها تأثره بالمشائيين نفيه للجوهر الفرد ، وبطلان الخلاء ، وعدم خرق الافلاك ، وان الله موجب ، وابطال المثل ... الا أنه من جهة أخرى قد عارضهم في مسألة « الواحد لايصدر عنه الا واحد » فقال : « فلنصرح بالحق الذي لا نستحي منه ، وهو أنه لا مانع من أن تكون للعلة الواحدة البسيطة معلولات كثيرة »[3] ، وعارضهم أيضا في بعض المسائل الاخرى ، الا أن ما وافقهم عليه أكثر مما خالفهم فيه .

٣ — حتى اذا ألّف « الملخص » توقف في بعض المشكلات ، وعدل عن كثير من آرائه التي ارتضاها في المباحث المشرقية ، ومن أمثلة ذلك قوله ان الله مختار لا موجب ، وتصريحه بنصرة المثل الافلاطونية ، ومال الى بعض الآراء الافلاطونية الاخرى ، ووصف افلاطون بأنه « عظيم »[4] و « امام »[5] وكذلك قد اقترب شيئا ما من المتكلمين .

٤ — وتأتي بعد ذلك المرحلة الرابعة التي تتسم بالنقد الصريح للفلسفة

---

(١) الاشارة ٤ — أ و ٣٧ — ٣٨ و ٤١ و ٤٧ و ٦٢ — ب .

(٢) الاشارة ٢ — أ .

(٣) المباحث المشرقية ٤٦٧/١ .

(٤) الملخص ٤٧ — أ .

(٥) الملخص ٧٤ — ب .

المشائية ، والرجوع الى علم الكلام مع عناصر فلسفية ، أو جمع بين العلمين مع نصرة الكلام ، ونجد أيضا في آخر هذه المرحله استمرارا للاتجاه الافلاطوني الذي بدأه الرازي في الملخص .

ففي نهاية العقول ــ على الرغم من تميزه عن الاشاعرة بنقد طرقهم[١] وتضعيف حججهم[٢] ــ وصفهم بقوله « أصحابنا » ، وأشاد بعلم الكلام ، وقال ان سعادة الدنيا والآخرة لا تنال الا به[٣] ، ووقف من الفلسفة كلها موقف العدو اللدود ورأى ان الشر كل الشر فيها وان « مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والاديان هي الفلسفة فمن احكم ابطالها قدر على افساد جميع الاباطيل والشبهات »[٤] .

وتبدو معارضته لابن سينا في شرح الاشارات والتنبيهات واضحة مكبرة حتى سمى بعضهم شرحه « جرحا » . والرازي لاينكر انه قصد من شرح هذا الكتاب نقد الشيخ الرئيس ومعارضته ، فهو يقول : « ولولا اني التزمت استخراج الفوائد من هذا الكتاب (يقصد : الاشارات والتنبيهات) تنبيها للمقلدة على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه احد ممن سبقني ، واني ما أقدمت على هذا الاعتراض جزافا ، والا لما كنت أجوز تضييع زماني في مثل هذه الكلمات »[٥] .

ويقول في مقدمته لشرح عيون الحكمة (لابن سينا أيضا) : « .. اني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجملة تفاصيله .. وأن هذا

---

(١) نهاية العقول ١/٨ ــ أ .

(٢) المصدر السابق : انظر مثلا : ١/٢٤٩ ــ ب و ٢/١٢ ــ ب و ٢/٤٦ ــ ب .

(٣) المصدر السابق ١/١ .

(٤) المصدر السابق ١/١٢٨ ــ أ .

(٥) شرح الاشارات والتنبيهات ١/١٠٧ .

الكتاب .. غير مبني على المنهج المستقيم »[1] .

وهو في التفسير الكبير ـ مع أنه يأتي بكثير من أقوال الفلاسفة ، متأثرا بهم أحيانا ، ويقلل في بعض المواضع من شأن المتكلمين الظاهريين مفضلا طريقة الصوفية على طريقتهم[2] متكلم ، ذلك لأنه أصر في غير موضع على اعلاء شأن علم الكلام ، وجعل مكانة المتكلمين تلي مكانة الانبياء مباشرة[3] .

ونجتزىء من كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » النص التالي : « مذهبهم (أي الفلاسفة) أن العالم قديم وعلته مؤثرة بالايجاب وليست فاعلة بالاختيار ، وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى ، وينكرون حشر الاجساد .. وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا الى معرفة كتبهم لنرد عليها ، فصرفنا شطرا صالحا من العمر في ذلك حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول وكتاب المباحث المشرقية وكتاب الملخص وكتاب شرح الاشارات .. وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح اصول الدين وابطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين ، وقد اعترف الموافقون والمخالفون انه لم يصنف احد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات .. ومع هذا فان الاعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد اهل السنة والجماعة . ويعتقدون أني لست على مذهب اهل السنة والجماعة . وقد علم العالمون انه ليس مذهبي ولامذهب اسلافي الا مذهب أهل السنة والجماعة .. »[4] . فهذا النص يدلنا على ان

---

(١) شرح عيون الحكمة ٣ ـ ب .

(٢) من مواضع تاثر الرازي بالصوفية وتفضيله طريقتهم : ١٨٦/١ ، ٢٣٢/٤ ، ١٢٤/٩ ـ ١٣٥ ، ١٣٨/١٢ ـ ١٣٩ ، ٨٤/٢١ و ١٦٠ ، ١٧٧/٣١ ـ ١٧٨ .

(٣) راجع مثلا ١٠١/٢ ـ ١١٢ ، ١٩١/٧ ، ٦٢/١٣ ، عدا المواضع الاخرى الكثيرة التي التزم فيها بالمذهب الاشعري ، وتعرضنا لها في الابواب السابقة .

(٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩١ ـ ٩٢ .

الرازي كان في هذه المرحلة متكلما مناهضا للفلسفة ؛ ويظهر من هذا النص ايضا ان الفخر قد اتهم بمتابعة الفلاسفة فحاول هنا ان يدفع التهمة عن نفسه ؛ ولكن دفاعه ليس دقيقا ، اذ ادعى ان « المباحث المشرقية » من بين الكتب التي تتضمن شرح اصول الدين وابطال شبهات الفلاسفة مع انا قد رأينا — فيما سلف — ان الامر ليس كذلك •

اما في « المطالب العالية » فقد جمع بين الكلام والفلسفة في علم واحد أطلق عليه « العلم الالهي » في مقابل الكلمة اليونانية « اونولوجيا » فقال في أوله : « هذا كتابنا في العلم الالهي ، وهو المسمى بلسان اليونانيين بأوثولوجيا »[1] ورتب موضوعاته ترتيبا يخالف المعهود في كل من الكتب الفلسفية والكلامية ، ذلك انه قسمه الى عشرة ابواب (كتب) : ١ — معرفة ذات الله ٢ — التوحيد والتنزيه (الصفات السلبية) ٣ — الصفات الايجابية ٤ — القدم والحدوث ٥ — الزمان والمكان ٦ — الهيولى[2] ٧ — الارواح[3] ٨ — النبوات[4] ٩ — الجبر والقدر ١٠ — الاخلاق[5] •

وعلى الرغم من التوحيد بين هذين العلمين والمزج بينهما ، فالصبغة الكلامية ظاهرة في هذا الكتاب • وكذلك فميله ههنا الى افلاطون اكثر من ميله الى أرسطو والمشائين ، فقد لقبه « بالامام »[6] وأخذ بمذهبه في الزمان والمكان والمثل •

---

(١) المطالب العالية ١/٢ •

(٢) يقصد بالهيولى هنا المادة بوجه عام ، لا هيولى ارسطو ، لان الرازي في هذا الكتاب من انصار الجوهر الفرد .

(٣) يريد بالارواح : الانفس الارضية والسماوية ، والجن والشياطين •

(٤) لم يتم هذا الباب ، بل وقف في اوائل بحث « السحر » •

(٥) لم يكتب هذا الباب ، لانه توفي قبل اتمام الكتاب .

(٦) المطالب العالية ٢٦٨/٢ •

٥ — أما المرحلة الخامسة والاخيرة فهي التي شعر فيها الفخر بقلة جدوى ما حصله من علم الكلام والفلسفة وندم على الاشتغال بهما[١] ، فأعرض عنهما واتجه الى القرآن . وهذه المرحلة متداخلة زمنيا بأواخر المرحلة السابقة ، فانا نجد لها بذورا في التفسير الكبير ، ومن هذه البذور ما رأيناه حين تحدثنا عن البراهين الدالة على وجود الله . وكذلك نعثر لها على اصول في المطالب العالية ، فقد رأينا أيضا في بحث براهين وجود الله ان الفخر فضل في هذا الكتاب طريقة القرآن في الاستدلال على الله وقال انها « اقرب الى الحق والصواب » لخلوها عن تعقيدات المتكلمين والفلاسفة . ومن اصولها في المطالب العالية ايضا انه حين عرض لمشكلة اختيار الله وعلاقتها بالتحسين والتقبيح ، ضعف أدلة الفلاسفة والمعتزلة والاشعرية ولم يجد فيها مقنعا[٢] . واتضحت هذه المرحلة في كتاب أقسام اللذات الذي يقول فيه ان علم الكلام على ثلاثة مقامات : العلم بالذات والصفات والافعال وعلى كل مقام عقدة :

فعلم الذات عليه عقدة ، هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية
وعلم الصفات عليه عقدة ، هل الصفات زائدة على الذات أم لا
وعلم الافعال عليه عقدة ، هل الفعل مقارن للذات أم متأخر عنها

(ثم ينشد) :

نهاية اقدام العقول عقال وآخر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وآخر دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

---

(١) قال ابن الصلاح : « اخبرني القطب الطوغاني مرتين انه سمع فخر الدين الرازي يقول : ياليتني لم اشتغل بعلم الكلام وبكى » . (طبقات الشافعية لابن شهبة ٤٤/أ ، وطبقات المفسرين ـ للداوودي ٢٧٤ ـ ب ، وشذرات الذهب لابن العماد ٢١/٥) .

ونقل عنه أيضا انه قال : « من التزم مذهب العجائز فهو الجائز » (الجامع المختصر ٣٠٧/٩ ، ولسان الميزان ٤٢٧/٤ ، وعقد الجمان ٣٢٤/١٧) .

(٢) المطالب العالية ٤٩٨/١ .

(ثم يقول) : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ، ورأيت اقرب الطرق طريقة القرآن . اقرأ في الاثبات : « اليه يصعد الكلم الطيب » و « الرحمن على العرش استوى » . واقرأ في النفي : « ليس كمثله شيء » « ولا يحيطون به علما » . ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي » [1] .

وتبلغ هذه المرحلة غايتها في وصيته التي أملاها حين اشتد عليه مرض الموت ، اذ أكد ما سبق ان كتبه في « اقسام اللذات » فقال : « ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي

---

(١) نقل هذا النص ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » ١/٩١ ، وذكر اجزاء منه في كثير من كتبه : كالرد على المنطقيين ص ٣٢١ ، ورسالة الفرقان ــ في مجموعة الرسائل الكبرى ١/١٠٠ و ١٠٩ و ١٣٠ ، ومعارج الوصول ص ٨ ، وتفسير سورة الاخلاص ص ٩٠ . وقد نقل ابن القيم النص كما يلي : « وأما اللذة العقلية فلا سبيل الى الوصول اليها والتعلق بها ، فلهذا السبب اقول : يا ليتنا بقينا على العدم الاول : وليتنا ما شهدنا هذا العالم ، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن . وفي هذا المعنى قلت : (ثم يذكر الابيات الثلاثة التي نقلها ابن تيمية ويضيف اليها هذين البيتين) :

وكم قد رأينا من رجال ودولة فبادوا جميعا مسرعين وزالوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال

واعلم اني بعد التوغل في هذه المضائق ، والتعمق في الاستكشاف عن اسرار هذه الحقائق رأيت الاصوب والاصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم ، وهو ترك التعمق والاستدلال باقسام السموات والارضين على وجود رب العالمين . ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل ، فاقرأ في التنزيه قوله تعالى « والله الغني وانتم الفقراء » وقوله تعالى « ليس كمثله شيء » وقوله تعالى « قل هو الله احد » واقرأ في الاثبات قوله « الرحمن على العرش استوى » وقوله تعالى « يخافون ربهم من فوقهم » وقوله تعالى « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » وقوله تعالى « قل كل من عند الله » وفي تنزيهه عما لا ينبغي قوله « ما أصابك من حسنة فمن الله » الآية .

وعلى هذا القانون نقس (انظر : اجتماع الجيوش الاسلامية ــ لابن القيم ص ١٢٠ ــ ١٢١) .

وجدتها في القرآن ، لانه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله ، ويمنع عن التعمق في ايراد المعارضات والمناقضات . وما ذاك الا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية . فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والازلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذي أقول به وألقى الله به . وأما ما انتهى الامر فيه الى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والصحيح المتعين للمعنى الواحد فهو كما هو .. » [1] .

فعلى هذا ، انتقل الرازي الى ربه بعد ان نفض يده من علم الكلام والفلسفة . ويذكرنا موقفه هنا بما فعله الغزالي [2] ، الذي اشتغل بعلم الكلام ثم تركه في السنين المتأخرة من عمره ، لانه لم يجد فيه دواء لما يعانيه . ولكن بينما اتجه الغزالي بعد ذلك الى المعرفة الصوفية ، اذا بالرازي قد ولى وجهه شطر طريقة القرآن .

* * *

(١) انظر نص الوصية ملحقا بهذه الرسالة .

(٢) يقول الدوميلي : « وآخر الممثلين العظام لمدرسة الاشعريين الذي هو في نظرنا بعد الامعان ، صورة طبق الاصل للغزالي ، ولكنه اقل منه اصالة وعمقا كما يرى ابراهيم مدكور ، هو فخر الدين الرازي » « العلم عند العرب » ص ١٨٧ .

النّتائج

خرجت من دراستي للفخر بالنتائج العامة الخمس التالية : ـ

النتيجة الاولى ـ انتهيت الى وضع قائمة مفصلة لمؤلفاته بينت فيها الصحيح من المشكوك فيه من المتحول ، وفقا لما أدى اليه بحثي واجتهادي •

وأحسب أن أحدا لم يقم بهذا العمل ، على هذا النحو ، من قبل مع أنه عمل ضروري لفهم حقيقة آراء الرازي ونشاطه الفكري • وكان كل الذي سبقت به قوائم غير محيطة بكل ما يمكن الاحاطة به من أسماء كتبه ولا مميزة بين الثابت منها وغير الثابت •

ولم أكتف بتقديم اسماء كتبه فحسب ، بل حاولت أن أذكر المصادر التي وردت اسماؤها فيها ، وأشير الى المكتبات العالمية التي تحتفظ بنسخها المخطوطة ، وأبين هل الكتاب مطبوع أو لا يزال مخطوطا •

* * *

النتيجة الثانية ـ وهي التي بحثتها في الخاتمة حيث بينت أن تطورات عميقة مر بها فكر الرازي : فانتقل من الكلام الى الفلسفة المشائية ، ثم توقف وأثناء توقفه كان له ميل الى افلاطون والمتكلمين ، ثم عاد الى علم الكلام وهاجم الفلسفة ، وان لم يتخلص من تأثيرها تماما ، ثم انتهى أخيرا الى التخلي عن كل المباحث الكلامية والفلسفية ، والأخذ بمنهج القرآن •

* * *

النتيجة الثالثة ـ في المرحلتين الكلاميتين اللتين اجتازهما الفخر لم يتقيد بمذهب الاشعري والاشعرية ، بل عارضهم في نقط ليست بالقليلة ، ونقد كثيرا من استدلالاتهم ، واتفق مع المعتزلة وابن رشد في نواح عديدة •

* * *

النتيجة الرابعة ـ ليس بصحيح ادعاء ابن خلدون ان المباحث المشرقية كتاب كلامي ابتدع فيه الرازي طريقة جديدة في عرض علم الكلام ؛ بل هو كتاب في الفلسفة . وليس بدقيق قول جوند تسيهر ان علم الكلام قد اعتمد في مقدماته وقواعده وتطوره على الفلسفة الارسطية خصوصا منذ الفخر الرازي ، وقد بينت ذلك في الخاتمة .

* * *

النتيجة الخامسة ـ كان من أثر اعجاب المتأخرين بالرازي ، واعتقادهم انه متكلم اشعري في سائر كتاباته ان وهموا في أمر « المباحث المشرقية » فظنوه كتابا في الكلام ، فنسجوا مؤلفاتهم على منواله ، حتى بدا علم الكلام في العصور المتأخرة علما عجيبا هو أقرب الى الفلسفة منه الى المقصود الحقيقي بعلم أصول الدين ، ومن اشهر الكتب المتأثرة بالمباحث المشرقية : « طوالع الانوار » للبيضاوي و « المقاصد وشرحه » للتفتازاني ، و « المواقف وشرحه » للعضد الايجي والشريف الجرجاني ، والكتاب الاخير يحتل الصدارة في كتب الاشعرية ، وسأكتفي بوصفه في أسطر قليلة : طبع هذا الكتاب في مطبعة السعادة بمصر مقسما على ثمانية مجلدات ، سبعة منها في المقدمات والامور العامة والمسائل الطبيعية ، والجزء الثامن والاخير في الالهيات ، وهذا هو نفس الامر في المباحث المشرقية الذي لم يخصص منه للموضوعات الالهية أكثر من ربع الجزء الثاني. هذا وقد استقى مؤلف المواقف وشارحه كثيرا من مادة كتب الرازي الخمسة التالية : المباحث المشرقية والملخص ، والمحصل ، ونهاية العقول ، والاربعين حتى أني وجدت في الشرح نصوصا منقولة نقلا حرفيا عن كتب الفخر المذكورة دون اشارة الى مصدرها في كثير من الاحيان .

* * *

وقد ترتب على كثرة المسائل الفرعية التي عالجتها هذه الرسالة وفرة في النتائج الجزئية ، وسأكتفي فيما يلي بعرض ملخص لأهمها :

البـــاب الاول ــ حياته وثقافته :

الفصل الاول ــ حياته : الرازي عربي النسب لا فارسي ، وهو من أهل السنة لا متشيع •

الفصل الثاني ــ ثقافته : كان الفخر ذا ثقافة واسعة وذكاء نادر ، ونشاط في التأليف هائل ، ولكن أغلب مؤلفاته لايزال مخطوطا ، وقد توصلت الى أن الثابت من كتبه دون المائة اما الكتب الاخرى المنسوبة اليه فهي اما مشكوك فيها او منحولة وأن بروكلمان ــ بوجه خاص ــ قد نسب الى مفكرنا عديدا من المؤلفات بعضها لنصير الدين الطوسي •

ومن أمثلة ما خرجت به من تحقيق كتبه : ان التفسير الكبير كله من تأليف الرازي ــ خلافا لما يراه بعض المؤرخين ــ ، وأن « المباحث المشرقية » ليس كتابا في علم الكلام ، وأن « السر المكتوم » من عمل الرازي ــ ولو أنكر هذا بعض المعجبين به ، وان كتاب « درة التنزيل » الذي عزاه صاحب كشف الظنون الى الفخر ، انما هو لمؤلف آخر ، وان « تاريخ الدول » الذي نسبه اليه بعض المستشرقين والشرقيين ــ كتاب منحول •••

* * *

البـــاب الثاني ــ الله :

الفصل الاول ــ وجود الله ومعرفته : انتهى الرازي الى أن العقول عاجزة عن معرفة هل وجود الله زائد على الماهية أو لا ؟ والى أن أفضل دليل على وجود الله هو الدليل الذي أتى به القرآن ، والى أن معرفة ذات الله الخاصة فوق منال العقل الانساني •

الفصل الثاني ــ الصفات : رأى الرازي ان الاسماء الالهية على قسمين : اسم محض ، وهو الله فقط ، وأسماء تدل على صفات وهي باقي الاسماء الحسنى ، وأنه ليس للناس ان يزيدوا في الاسماء بقسميها • وصفات الله على

قسمين : أولهما تلك الصفات المستفادة من الاسماء الحسنى والتي مرجعها الى سبع صفات ، وثانيهما ـ كل ما يطلق على الله تعالى من أوصاف الكمال والتعظيم مما لم ينص عنيه • وتابع الغزالي في تغاير الاسم والمسمى والتسمية • وأحس في كتبه المتأخرة بأن الاجدر هو الاخذ بطريقة القرآن في الجمع بين التشبيه والتنزيه ، سائرا في هذا وراء السلف ومعتنقا ما رآه الماتريدي وابن رشد • وذهب في كتبه المتأخرة ايضا الى التشكيك فيما تواضع عليه الاشعرية من انحصار الصفات في سبع ، ورأى أن العقل اذا دل على صفات اخرى أثبتناها •

وقد حققت كذب ابن المطهر الحلي الذي نسب الى الرازي انه كان يقول : ان الاشاعرة قد زادوا على النصارى فأثبتوا ثمانية آلهة ، وذلك حين أثبتوا المعاني القديمة لله •

واقترب الرازي من الكرامية الذين كانوا يجيزون وقوع التغير في الصفات الالهية • وفسر الصفات المشعرة بالتغيرات النفسانية (كالغضب والرضى) تفسيرا لطيفا بأن قال ان هذه الصفات بالنسبة الى الانسان لها مقدمات ونتائج ، أما مقدماتها فهي مظاهر تتجلى في بدنه واضطرابات فزيولوجية تعتمل في داخله ، وأما نتائجها في الغضب مثلا فهي اما اضرار الغير أو العزم على اضراره • ولكن اذا كان الله منزها عن الجسمية فكل مقدمات الغضب منتفية بالنسبة اليه ، فلا يثبت من الغضب اذا الا نتيجة ، وهي تعذيب الظلمة العصاة •

والله سبحانه واحد ، وأدلة الرازي على الوحدانية مزيج من أدلة القرآن والمتكلمين والفلاسفة • وهناك تفصيل في اطلاق معنى الجوهر عليه سبحانه ، وأما ما يخص تنزيه الله عن الجسمية والمكان والجهة فرأي الرازي الاخير هو التمسك بطريقة القرآن التي تجمع بين التشبيه والتنزيه دون خوض في التفاصيل •

واستقر في مسألة الرؤية على أن أدلة كل من المثبتين والنافين أدلة ضعيفة ، ومن هنا توقف ، الا انه يميل الى القول بالرؤية نظرا الى اخبار الانبياء بحصولها •

وبرهن الرازي على بطلان الحلول والاتحاد متأثرا في برهنته بالغزالي •

وصفتا القدم والبقاء ليستا ــ في نظره ــ زائدتين على الذات •

وهو في مسألتي القدرة والارادة لا يختلف عن الاشاعرة •

ولم يرتض في « المطالب العالية » د ليل الاحكام والاتقان الذي يستدل به المتقدمون على صفة العلم ، وفضل عليه دليلا آخر مبنيا على القدرة وخلاصته أن الله تعالى لما كان قادرا وجب ان يكون عالما ، لان معنى القادر هو الذي يفعل قاصدا مختارا ، والقصد لا يكون الا بعد العلم بالفعل •

ومال أخيرا الى وقوع التغير في صفة العلم •

وهو مع الاشاعرة في اثبات صفة الحياة ، وقد وافقهم على الدليل الذي ساقوه بشأنها •

وهو أشعري أيضا في اثبات السمع والبصر صفتين لله وفي معناهما ومخالفتهما لاسماع المخلوقين وابصارهم ، الا أنه خالف الاشاعرة في دليلهم الذي قدموه لاثبات هاتين الصفتين ، ورأى الاعتماد على طريق « الاخلق والأولى » لا على طريق البرهان العقلي •

وفي مسألة « الكلام » انتهى الى مذهب جديد يخالف مذاهب الحنابلة والمعتزلة والاشعرية ، وهو أن الكلام ينقسم الى نفسي ولفظي ، وان النوعين منه مخلوقان حادثان ، وبهذا يختلف عن المعتزلة باثباته الكلام النفسي ، وعن الحنابلة باثباته الكلام النفسي وقوله بحدوث الالفاظ ، وعن الاشاعرة بحدوث الكلام النفسي •

* * *

البــاب الثالث ــ العــالم :

الفصل الاول ــ خلق العالم وشكله وبقاؤه وفناؤه : استقر رأي الرازي

على أن الله تعالى يدبر العالم ويخلقه بواسطة الفلك المحيط (أو : العرش) ولكنه سبحانه — مع ذلك هو المؤثر الحقيقي . وعلى ان مشكلة قدم العالم وحدوثه مشكلة صعبة ولهذا آثر التوقف . ونقد الفلاسفة الذين يقولون أن الافلاك تسعة والعالم واحد، وصرح بأن فيقدرة الله أن يوجد ألف ألف عالم غير عالمنا هذا .

والعالم مستمر باق ما دامت القدرة الالهية متعلقة بايجاده ، فاذا اراد الله اهلاك العالم قطع هذا التعلق .

ورأيه في آخر كتبه « المطالب العالية » أن الافلاك أحياء عاقلة .

الفصل الثاني — المادة : الرازي من القائلين بتماثل الاجسام في الجسمية — وان شكك في هذا المبدأ في بعض مؤلفاته — والقول بالهيولى والصورة باطل عنده وهو من اصحاب الجوهر الفرد .

الفصل الثالث — المكا نوالزمان : رأى — مع أفلاطون — ان المكان ابعاد موجودة ، والخلاء — في نظره — أمر وجودي داخل العالم وخارجه . ورأيه النهائي هو اعتناق ما نقل عن افلاطون من أن الزمان موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، وأنه جو هر باق أزلي ، أي : انه قديم ليس بمحدث . واذا قال الرازي بأن الزمان موجود فمعنى هذا انه خالف المتكلمين الذين كان مذهبهم أن الزمان لا وجود له .

* * *

البـاب الرابع — الانسان :

الفصل الاول — النفس والمعرفة : عرفالرازي النفس بالتعريف الارسطي، وان نهج في فهم هذا التعريف نهج فلاسفة الاسلام الذين اعرضوا عن القول بأن النفس منطبعة في البدن .

ورأيه الاخير ان النفس جوهر روحي مفارق ، أي أنه ارتضى مذهب

الفلاسفة الاسلاميين والغزالي • وان النفوس البشرية طوائف تنشأ كل طائفة منها عن روح كوكبي معين • وان النفس واحدة • والافعال الانسانية والحيوانية تصدر عن النفس رأسا ، أما الافعال النباتية فتوجد عن قوى منبعثة من النفس • والنفس خالدة والتناسخ باطل •

ونظرية الرازي في المعرفة من حيث شكلها العام هي نظرية ــ ابن سينا ، بغض النظر عن التفصيلات وان كانت هامة •

وحقائق الاشياء ــ في رأيــه ــ وان لم تكن معلومة للناس ، فان العلم بهــا ممكن •

وله في ضرورة المعرفة نظريتان : الاولى : ان المعرفة ضرورية لا كسبية ، والانسان مضطر عليها لا مختار • والثانية : أن المعارف كسبية لا ضرورية ، ومن ثم فالانسان مختار في كسب بعض معارفه •

وبالمستطاع وضع الرازي في جانب أفلاطون من حيث القول بالمثل المجردة •

الفصل الثاني ــ افعال الانسان : الرازي أول من قال من الاشاعرة بأن الحسن والقبيح قد يكونان عقليين من حيث كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص • وهو في آخر كتبه متابع لجماعة من المعتزلة مذهبها ان الاشياء تحسن وتقبح لوجوه معينة يقع عليها الفعل ، لا لأن في الاشياء حسنا وقبحا ذاتيين •

وفي مشكلة الجبر والاختيار يعترف الرازي بصعوبة المسألة ، ومع هذا فمذهبه ان الفعل واجب الوقوع عند حصول القدرة والداعية ، وهو يشيح عن الكسب ويصرح بالجبر • وأيا كان الامر فمذهبه في الواقع هو نفس مذهب امام الحرمين في النظامية ومذهب ابن رشد في مناهج الادلة ، مع فارق هــو أنهما تحاشيا القول بالاضطرار ورأيا أن الامر ليس جبرا محضا ، في حين أنه فهم من المذهب ذاته جبرا حقيقيا •

الفصل الثالث ــ النبوة : انتهى الى أن المقصود من النبوة هو لفت نظر

الناس عن الخلق وتوجيههم وارشادهم الى طريق الحق • وفسر النبوة بأن لكل طائفة من النفوس البشرية روحا فلكيا هو كالأب لها ، وهذا الروح قادر على التشكل بأشكال مختلفة ، وعلى أحد هـذه الاشكال يظهر للنبي ويلقي اليه بالوحي • والمعجزة تحدث بسبب ان نفوس الانبياء اصبحت كنفوس الملائكة من حيث تمكنها من التأثير في الاجسام •

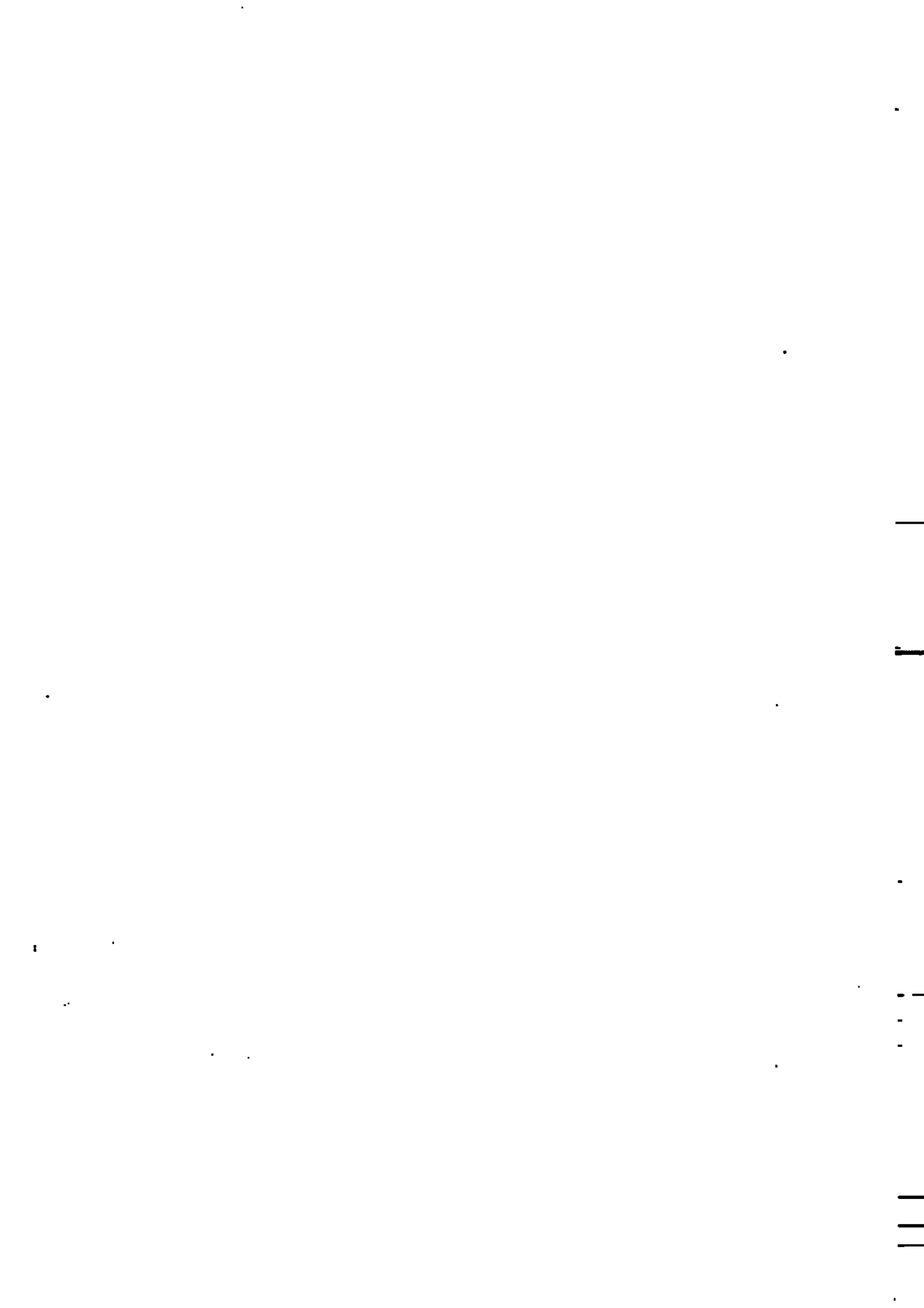
ومع هذا فالدليل النهائي الذي يرتضيه ابن الخطيب لثبوت النبوة ليس هو القائم على المعجزات ، بل القائم على اساسين : الاول ـ تمتع النبي بالصفات التي من أجلها يسمى النبي نبيا • والثاني ـ هو ان المخلوقات تتدرج من الادنى الى الاعلى ومن الكامل الى الاكمل ، فلا بد من وجود شخص هو أكمل أفراد النوع الانساني قاطبة ، وهو النبي •

ووجه اعجاز القرآن هو اما الفصاحة واما الصرفة •

الفصل الرابع ـ الاخلاق : مذهبه ان الطبائع الانسانية لا تتغير ولكن يمكن تهذيبها وتطويرها • ورأيه في الفضيلة ارسطي ، اذ هو يقول أنها بالاعتدال بين الافراط والتفريط • ووجهة نظره في الخير والشر تشاؤمية ، ذلك لانه يرى ان الشر هو العام الغالب ، وانه ليس في هذه الدنيا الا الألم أو دفع الالم • وهو لا يرى في اللذات الحسية لذات حقيقية بل هي ترجع الى زوال الآلام • وأعلن في آخر عمره انكار الوصول الى اللذات العقلية • وكان يرى ان السعادة هي الهدف الاقصى لكل انسان ، ولم يكن يفرق بين اللذة والسعادة •

الفصل الخامس ـ السياسة (الامامة) : الرازي في مسألة الامامة اشعري مردد لما أورده السابقون من الاشاعرة ، وان اعترى بعض اقواله شيء من الاضطراب •

* * *



الملحق

وصيّة الرازي

وصية الرازي

أملى هذه الوصية ــ عندما مرض وأيقن بالموت ــ على تلميذه ابراهيم ابن أبي بكر الاصفهاني، في الحادي والعشرين من المحرم سنة ٦٠٦ هـ •

قال الذهبي : « سمعت وصيته كلها من الكمال عمر بن الياس بن يونس المراغي ، الى الثقفي [1] يوسف بن ابي بكر النسائي بمصر ، الى الكمال محمود بن عمر الرازي ، قال سمعت الامام فخر الدين يوصي تلميذه ابراهيم ابن أبي بكر فذكرها » •

نص الوصيــة

يقول العبد الراجي رحمة ربه ، الواثق بكرم مولاه محمد بن عمرالرازي ، وهو في أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا ، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس ويتوجه الى مولاه كل آبق :

---

(١) اطلعت على نص هذه الوصية في تاريخ الاسلام للحافظ الذهبي (مخطوط في دار الكتب المصرية ورقة ١٥٦) ، وعيون الانباء لابن ابي اصيبعة ٣٧/٢ وعنه نقلها محمد فريد وجدي في دائرة معارفه ١٤٨/٤ ، وطبقات الشافعية للسبكي ٣٧/٥ ووجدت قطعا منها في الجامع المختصر لابن الساعي الخازن ٣٠٧/٩ وشذرات الذهب لابن العماد ٢٢/٥ والوافي بالوفيات للصفدي ٢٥٠/٤ وثمة بعض الاختلافات بين كتاب وآخر في نقل نصها . وقد اعتمدت على رواية الذهبي واثبتها في الصلب ونبهت على الفروق بينها وبين غيرها في الحاشية . والذي دعاني الى اعتماد هذه الرواية هو اني وجدت ان الذهبي محدث والمحدثون يتشددون في النقل ، ولانه رواها بالسند ، وان شاركه السبكي ايضا في الرواية بالسند ، الا ان رواية الذهبي اولى لانه استاذ السبكي ولان السبكي رواها عنه فهو يقول حين اوردها : « اخبرنا ابو عبد الله الحافظ اذنا خاصا اخبرنا الكمال عمر بن الياس : » ثم ساق السند كما في تاريخ الاسلام ، ومن المعلوم انه يقصد بابي عبد الله الحافظ (الحافظ الذهبي) •

(٢) السبكي « التقي » •

احمد الله تعالى بالمحامد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف اوقات معارجهم ؛ ونطق بها أعظم انبيائه في أكمل أوقات شهاداتهم ؛ وأحمده بالمحامد التي يستحقها [1] ــ عرفتها او لم اعرف ــ لانه لا مناسبة للتراب مع رب الارباب. وصلاته[2] على الملائكة المقربين ؛ والانبياء المرسلين ؛ وجميع عباد الله الصالحين .

ثم اعلموا [3] اخواني في الدين وأخلائي في طلب اليقين ان الناس يقولون ان الانسان اذا مات انقطع عمله [4] وتعلقه عن الخلق ؛ وهذا [5] مخصص من وجهين : الاول ــ انه ان[6] بقي منه عمل صالح صار ذلك سببا للدعاء له ؛ والدعاء له عند الله أثر[7] .

الثاني ــ ما يتعلق بالاولاد وأداء الجنايات [8] .

أما الاول ــ فاعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم ؛ فكنت اكتب في كل شيء [9] لأقف على كميته وكيفيته ــ سواء كان حقا أو باطلا [10] ــ الا ان

---

(١) ابن ابي اصيبعة : « التي تستحقها الوهيته ويستوجبها الكمال الموهبة » .

(٢) المصدر السابق : « واصلي » .

(٣) ابن ابي أصيبعة : « ثم اقول بعد ذلك : اعلموا » والسبكي : « اعلما » فقط .

(٤) المرجع السابق : لا توجد هذه الكلمة .

(٥) السبكي : « وهو » وابن ابي اصيبعة : « وهذا العام مخصوص من وجهين » .

(٦) ساقطة من النسخة المعتمدة .

(٧) ابن ابي اصيبعة : « والدعاء له اثر عند الله » .

(٨) المرجع السابق : « ما يتعلق بمصالح الابطال والاولاد والعورات واداء المظالم والجنايات » .

(٩) المرجع السابق : « لا اقف » .

(١٠) المرجع السابق : زيادة « أو غثا او سمينا » .

الذي نظرته في الكتب المعتبرة[1] ان العالم المخصوص[2] تحت تدبير مدبر منزه[3] عن مماثلة المتحيزات[4] موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة .

ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن ، لانه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله[5] ويمنع عن التعمق في ايراد المعارضات والمناقضات . وما ذاك الا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى[6] في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية : فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوه وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء[7] في القدم والازلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذي أقول به وألقى الله به . واما ما انتهى[8] الامر فيه الى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والصحيح المتعين للمعنى الواحد فهو كما هو[9] . والذي لم يكن كذلك أقول : يا اله العالمين ــ اني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الاكرمين وأرحم الراحمين[10] ، فكل ما مد به قلمي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول : ان

---

(1) ابن ابي اصيبعة : « المعتبرة لي » .

(2) المرجع السابق : « هذا العالم المحسوس » .

(3) السبكي : « تدبير مدبره المنزه عن » .

(4) ابن ابي اصيبعة : « المتحيزات والاعراض والموصوف » .

(5) ابن ابي اصيبعة : « العظمة والجلال بالكلية لله تعالى »

(6) ابن ابي اصيبعة : « زيادة » (وتضمحل) .

(7) السبكي : « عن الشركاء كما في القدم » .

(8) السبكي : « ينتهي » .

(9) السبكي : « فهو كما قال » .

والعبارة عند ابي اصيبعة : « فكل ما ورد في القرآن والاخبار الصحيحة المتفق عليها بين الائمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو » .

(10) في تاريخ الاسلام « فلك » .

والتصحيح من السبكي .

علمت مني أني أردت به تحقيق باطل او ابطال حق فافعل بي ما أنا أهله ، وان علمت مني أني ما سعيت الا في تقرير[1] ما اعتقدت انه الحق وتصورت انه الصدق ، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي ، فذاك جهد المقل ، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة . فأعني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي . يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين.

وأقول : ديني متابعة الرسول[2] صلى الله عليه وسلم ، وكتابي هو القرآن العظيم ، وتعويلي في طلب الدين عليهما .

اللهم يا سامع الاصوات ، ويا مجيب الدعوات ، ويا مقيل العثرات[3] . اني كنت حسن الظن بك ، عظيم الرجاء في رحمتك ، وأنت قلت : « أنا عند حسن ظن عبدي بي »[4] ، وأنت قلت : « أمن يجيب المضطر اذا دعاه » فهب أني ما جئت بشيء ـ فأنت الغني الكريم ، وأنا المحتاج اللئيم[5] ، فلا تخيب رجائي ، ولا ترد دعائي ، واجعلني آمنا من عذابك قبل الموت ، وبعد الموت ، وعند الموت ، وسهل علي سكرات الموت[6] ،

---

(١) السبكي : « في تقديس اعتقدت » .

(٢) السبكي : « الرسول محمد .. » والعبارة في عيون الاخبار هكذا : « ديني متابعة محمد سيد المرسلين » وفي الوافي « ديني متابعة سيد المرسلين وقائد الاولين والآخرين الى حظائر قدس رب العالمين » .

(٣) في الوافي وعيون الانباء زيادة : « وياراحم العبرات وقيام المحدثات والممكنات » .

(٤) في الوافي تكملة الحديث : « فليظن بي خيرا » .

(٥) الليبكي : لا توجد عبارة « وانا المحتاج اللئيم » ابن ابي اصيبعة : زيادة « واعلم أنه ليس لي احد سواك ، ولا أجد محسنا سواك ، وانا معترف بالزلة والقصور والعيب والفتور » وهذه الزيادة في الوافي كما يلي « واعلم انه ليس لي احد سواك ، ولا أحد كريم سواك ، ولا أحد محسن سواك . وانا معترف بالزلة والقصور والعيب والفتور » .

(٦) في الوافي وعيون الانباء زيادة « وخفف (في الوافي ـ خفض ـ) نزول الموت ولا تضيق علي سبب الآلام والاسقام » .

فأنت[1] أرحم الراحمين .

ومن كلامه :

ان كنت ترحم فقيرا فأنا ذاك ، وان كنت ترى[2] معيوبا فأنا ذاك المعيوب، وان كنت تخلص غريقا فأنا الغريق في بحر الذنوب ، وان كنت أنت أنت فأنا أنا ليس غير النقصان والحرمان والذل والهوان[3] .

قال :

وأما الكتب التي صنفتها[4] واستكثرت فيها من ايراد[5] السؤالات فليذكرني من نظر فيها بصالح وعائه[6] على سبيل التفضل والانعام ، والا فليحذف القول السيء فاني ما أردت الا تكثير البحث وشحذ الخاطر ، والاعتماد في الكل على الله تعالى[7] .

---

(١) السبكي والوافي « فانك » .

(٢) لعلها « تبريء » .

(٣) المقطع « ان كنت ترحم ... الذل والهوان » غير موجود الا في تاريخ الاسلام .

(٤) ابن ابي أصيبعة : زيادة كلمة « العلمية » .

(٥) في تاريخ الاسلام : « اعداد » والتصحيح من الوافي وطبقات الشافعية.

(٦) ابن ابي أصيبعة : العبارة كما يلي : « واستكثرت من ايراد السؤالات على المتقدمين فيها ، فمن نظر في شيء منها : فان طابت له تلك السؤالات فليذكرني في صالح دعائه » .

(٧) ابن ابي أصيبعة : زيادة واختلاف والنص كما يلي « واما المهم الثاني ـ وهو اصلاح أمر الاطفال والعورات » فالاعتماد فيه على الله تعالى ، ثم على نائب الله محمد (يقصد خوارزم شاه) ، اللهم اجعله قرين محمد الاكبر في الدين والعلو . الا أن السلطان الاعظم لا يمكنه ان يشتغل باصلاح مهمات الاطفال ، فرايت الاولى ان افوض وصاية اولادي الى فلان ، وأمرته بتقوى الله تعالى ، فان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » ثم قال ابن ابي أصيبعة : « ثم سرد الوصية الى آخرها » ثم زاد ما يلي : « وأوصيه ثم أوصيه ثم أوصيه أن يبالغ في تربية ولدي ابي بكر فان آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه ؛ ولعل الله يوصله الى خير » .

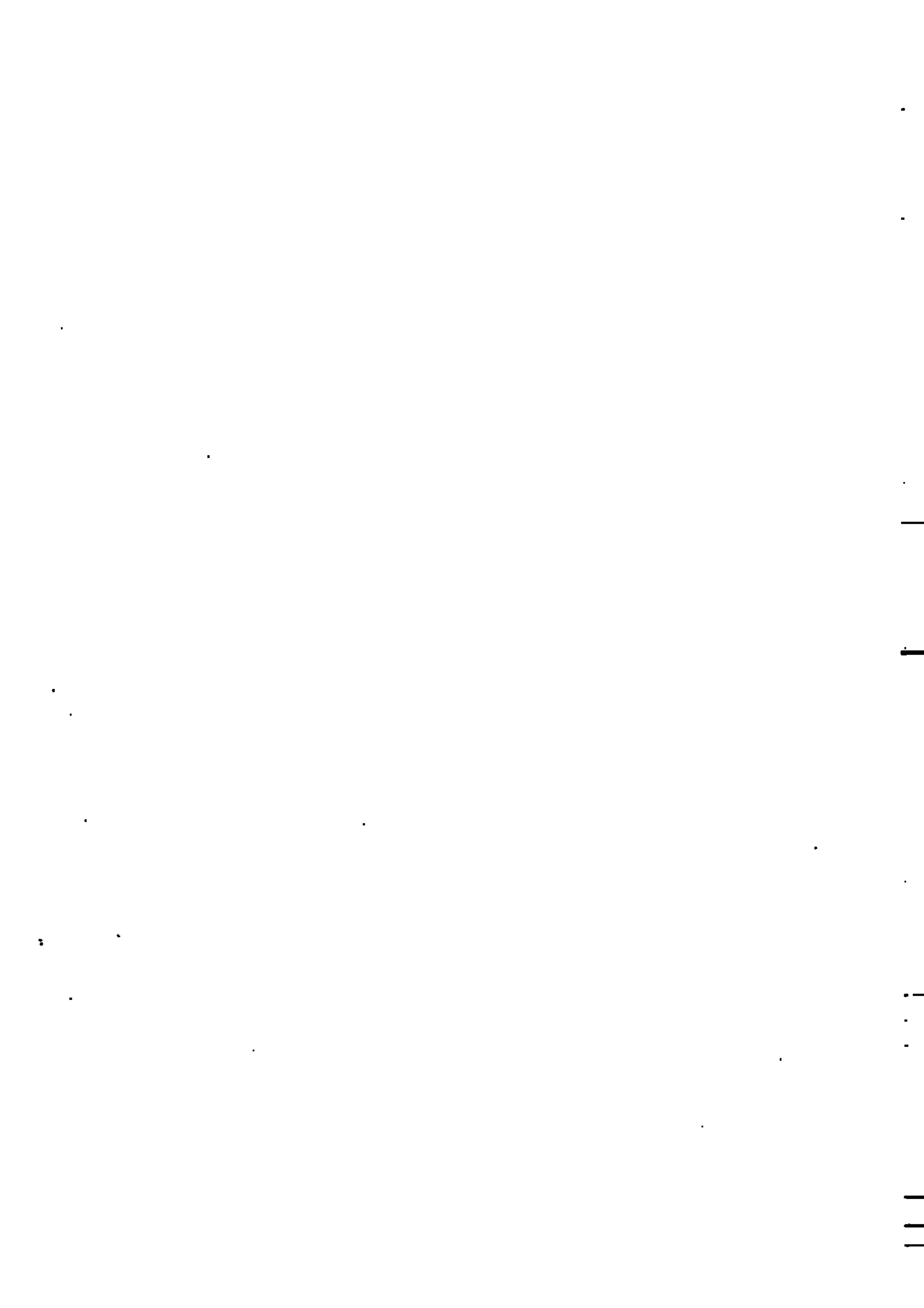
ثم انه سرد وصيته في ذلك الى أن قال :

وأمرت تلامذتي ومن لي عليه حق ـ اذا أنا مت يبالغون في اخفاء موتي ويدفنوني على شرط الشرع . فاذا دفنوني قرأوا علي ما قدروا من القرآن ، ثم يقولون : يا كريم جاءك الفقير المحتاج ، فأحسن اليه يا أكرم الاكرمين[1].

* * *

(١) هذا المقطع في عيون الانباء كما يلي : « وأمرته ـ اي الوصي ـ وأمرت كل تلامذتي وكل من لي عليه حق أني اذا مت يبالغون في اخفاء موتي ولا يخبرون احدا به ، ويكفنونني ويدفنونني على شرط الشرع ، ويحملونني الى الجبل المصاقب لقرية « مزداخان » ويدفنونني هناك . واذا وضعوني في اللحد وقرأوا ما قدروا عليه من الهيات القرآن ، ثم ينثرون التراب علي . وبعد الاتمام يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن اليه . وهذا منتهى وصيتي في هذا الباب . والله تعالى الفعال لما يشاء ، وهو على كل شيء قدير ، وبالاحسان جدير » .

ـ والمقطع نفسه في الوافي كما يلي : « واحملوني الى الجبل المصاقب لقرية « مزداخان » وادفنوني هناك . واذا وضعتموني في اللحد فاقرأوا علي ما تقدرون عليه من آيات القرآن العظيم ، ثم ردوا علي التراب بالمساحي . وبعد اتمام ذلك قولوا ـ مبتهلين الى الله ، مستقبلين القبلة ، على هيئة المساكين المحتاجين ـ : يا كريم ، يا عالما بحال هذا الفقير المحتاج ، أحسن اليه واعطف عليه ، فانت اكرم الاكرمين وانت أرحم الراحمين ، وانت الفعال به وبغيره ما تشاء ، فافعل به ما انت اهله ، فانت أهل التقوى واهل المغفرة » .



المراجع

١ ـ مؤلفات الرازي

١ — الآيات البينات (في المنطق) ــ مخطوطة مصور ملحق بكتاب « الملخص في الحكمة والمنطق الآتي ذكره » .

٢ — (كتاب) الاربعين في أصول الدين ــ مطبوع ــ حيدر آباد بالهند سنة ١٣٥٣ هـ .

٣ — اساس التقديس (في علم الكلام) ــ مطبوع ، مصطفى الحلبي ، مصر ١٣٥٤ هـ ــ ١٩٣٥ م .

٤ — أسرار التنزيل وأنوار التأويل ــ مخطوط في دار الكتب المصرية : توحيد م ٥٧ .

٥ — أسرار القرآن (أو « رسالة في التنبيه على بعض الاسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم ») ــ مخطوط في دار الكتب المصرية : مجاميع تيمور ٢٥٨ .

٦ — الاشارة (في علم الكلام) ــ مخطوط مصور ، معهد المخطوطات في الجامعة العربية ، التوحيد ٢٠ عن كوبريلي باستنبول ٥١٩/٢ .

٧ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ــ مطبوع بتحقيق الدكتور علي سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٣٨ م .

٨ — التفسير الكبير ــ مطبوع في اثنين وثلاثين مجلدا ، طبع عبد الرحمن محمد ، القاهرة ١٣٥٧ هـ ــ ١٩٣٨ م .

٩ — الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ــ مخطوط مصور ، معهد المخطوطات ، التوحيد ١٨٦ ، عن كوبريلي باستنبول ٥١٩/٣ .

١٠ — الجدل ـ مخطوط مصور ، معهد المخطوطات ، التوحيد ١٩٠ ، عن كوبريلي ٣/٥١٩ .

١١ — (كتاب) الخمسين في أصول الدين ـ مطبوع ضمن مجموعة : مطبعة كردستان العلمية ، مصر سنة ١٣٢٨ هـ .

١٢ — السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم ـ مخطوط في مكتبة الاوقاف في حلب . الاحمدية ١٣٤١ .

١٣ — شرح الاشارات والتنبيهات (لابن سينا) ـ مطبوع مع شرح نصير الدين الطوسي ، المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

١٤ — شرح عيون الحكمة (لابن سينا) ـ مخطوط مصور في دار الكتب المصرية و ٣٩١٦ عن الاسكوريال .

١٥ — عصمة الانبياء ـ المطبعة المنيرية في القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ .

١٦ — (رسالة في) علم الهيئة ـ مخطوط في دار الكتب الظاهرية بدمشق ٥٤٢٨ عام .

١٧ — (رسالة في) فائدة الزيارة ـ مخطوط في دار الكتب الظاهرية بدمشق ٥٤٢٣ عام .

١٨ — الفراسة ـ مطبوع في باريس سنة ١٩٣٩ م مع ترجمة فرنسية للدكتور يوسف مراد .

١٩ — لباب الاشارات ـ مطبعة السعادة في القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٢٠ — لوامع البينات في شرح اسماء الله الحسنى والصفات ـ المطبعة الشرقية بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

٢١ — المباحث المشرقية ـ مطبوع في حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ ، في جزأين .

٢٢ — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ـ المطبعة الحسينية في القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

٢٣ — المحصول في أصول الفقه ـ مخطوط في دار الكتب المصرية ، أصول الفقه ٣٠ م •

٢٤ — المطالب العالية ـ مخطوط في دار الكتب المصرية ، عقائد تيمور ٩ في جزأين ، ـ نسخة اخرى ، مخطوط في دار الكتب المصرية ، علم الكلام طلعت ٤٩٢ • استعنت بها لاكمال ما نقص من المخطوطة التيمورية •

٢٥ — المعالم في أصول الدين ـ مطبوع بهامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين •

٢٦ — المعالم في أصول الفقه ـ مخطوط في مكتبة الازهر : الاصول١١٧ •

٢٧ — الملخص في الحكمة والمنطق ـ مخطوط مصور في معهد المخطوطات الفلسفة والمنطق ٣٧٦ عن أحمد الثالث باستانبول ٣٢٢٤ •

٢٨ — مناظرات الفخر الرازي ـ مطبوع فيحيدر آباد بالهند سنة ١٣٥٥هـ•

٢٩ — مناقب الامام الشافعي ـ مطبوع في القاهرة سنة ١٢٧٩ هـ •

٣٠ — نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ـ مطبعة الآداب في القاهرة سنة ١٣١٧ هـ •

٣١ — نهاية العقول في دراية الاصول ـ مخطوط في جزأين في دار الكتب المصرية ، التوحيد ٧٤٨ •

٢ ـ كتب في الفلسفة وعلم الكلام

٣٢ — الابانة عن أصول الديانة ـ لابي الحسن الاشعري ـ مطبعة الحمل المصرية سنة ١٣٤٨ هـ •

٣٣ — أبكار الافكار ـ سيف الدين الامدي • مخطوط في دار الكتب المصرية ـ علم الكلام طلعت ٥٣٤ •

٣٤ — ابن رشد والرشدية — تأليف ارنست رينان ؛ ترجمة عادل زعيتر — طبعة عيسى البابي الحلبي بمصر ١٩٥٧ م .

٣٥ — ابن عطاء الاسكندري وتصوفه — تأليف الدكتور ابو الوفا التفتازاني مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٨ م .

٣٦ — (رسالة في) اثبات المفارقات — لابي نصر الفارابي — حيدر آباد سنة ١٣٤٥ هـ .

٣٧ — اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية — لابن قيم الجوزية ، طبع في مدينة أمر تسر بالهند .

٣٨ — أحوال النفس — لأبي علي ابن سينا ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الاهواني — نشر عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٧١ هـ ، ١٩٥٢ م .

٣٩ — احياء علوم الدين — لابي حامد الغزالي — نشر عيسى البابي الحلبي بمصر .

٤٠ — اختصار المطالب العالية — لافضل الدين الخونجي — مخطوط في دار الكتب المصرية ، علم الكلام ٨٤٠ .

٤١ — اخوان الصفاء — للدكتور عمر فروخ — بيروت ١٣٦٤ هـ — ١٩٤٥ م .

٤٢ — اخوان الصفاء — للاستاذ عمر الدسوقي — نشر عيسى البابي الحلبي بمصر .

٤٣ — اخوان الصفاء — للدكتور جبور عبد النور — دار المعارف بمصر ١٩٦١ م .

٤٤ — آراء أهل المدينة الفاضلة — لابي نصر الفارابي — مطبعة النيل بمصر .

٤٥ — الاربعين في اصول الدين لابي حامد الغزالي — المكتبة التجارية بمصر .

٤٦ — أرسطو عند العرب — نصوص ودراسات ، جمع وتحقيق الدكتور

عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ هـ • رجعت في هذا الكتاب الى :

١ — فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو ،
٢ — رسائل خاصة بابن سينا •
٣ — المباحثات لابن سينا •

٤٧ — الارشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد — لامام الحرمين الجويني مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٩٥٠ م •

٤٨ — (رسالة في) استحسان الخوض في الكلام — لابي الحسن الاشعري — حيدر آباد سنة ١٣٢٣ هـ •

٤٩ — الاشارات والتنبيهات — لابن سينا — بشرح نصير الدين الطوسي ، دار المعارف بمصر •

٥٠ — اصول الدين — لابي منصور عبد القاهر البغدادي — استانبول سنة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م •

٥١ — اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي — تأليف الدكتور محمد علي أبو ريان — مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٥٩ م •

٥٢ — الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام — الدكتور عبد الرحمن بدوي — مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٤ م الجزء الاول •

٥٣ — الاعتقاد في أصول الدين — لابي جعفر الطحاوي — مخطوط ملحق بالتمهيد لابي المعين النسفي — دار الكتب المصرية ١٧٤ توحيد •

٥٤ — أفلوطين عند العرب — وبضمنه بعض أجزاء من تساعيات أفلوطين التي سميت خطأ « أوثولوجيا أرسطاطاليس » — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م •

٥٥ — الاقتصاد في الاعتقاد ــ لابي حامد الغزالي ــ مكتبة الحسين التجارية بمصر •

٥٦ — (كتاب في) الامامة على مذهب الشيعة ــ تأليف حسن بن يوسف ابن مطهر الحلي ــ طبع حجر بالهند سنة ١٢٩٨ هـ •

٥٧ — الجام العوام عن علم الكلام ــ لابي حامد الغزالي ــ المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥١ هـ •

٥٨ — الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ــ لابي الحسين الخياط المعتزلي ــ مع ترجمة فرنسية بقلم الدكتور البير نصري نادر ــ المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٥٧ م •

٥٩ — الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ــ للقاضي ابي بكر الباقلاني ــ تحقيق الاستاذ محمد زاهد الكوثري ــ نشر عزت العطار الحسيني في القاهرة ١٣٦٩ هـ ــ ١٩٥٠ م •

٦٠ — بحر الكلام ــ لابي المعين النسفي الماتريدي ــ مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ ــ ١٩١١ م بمصر •

٦١ — (كتاب) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات ــ للقاضي أبي بكر الباقلاني ــ تحقيق ريتشارد مكارثي ــ بيروت سنة ١٩٥٨ م •

٦٢ — تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ــ تأليف يوسف كرم ــ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ م •

٦٣ — تاريخ الفلسفة الحديثة ــ تأليف يوسف كرم ــ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ م •

٦٤ — تاريخ الفلسفة العربية ــ تأليف حنا فاخوري وخليل الجر ــ دار المعارف في بيروت •

٦٥ — تاريخ الفلسفة الغربية — تأليف برتراند رسل — ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود — لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م .

٦٦ — تاريخ الفلسفة في الاسلام — تأليف دي بور — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — الطبعة الرابعة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م .

٦٧ — تاريخ الفلسفة اليونانية — تأليف يوسف كرم — لجنة التأليف والترجمة بمصر — الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٨ هـ — ١٩٥٨ م .

٦٨ — التأملات في الفلسفة الاولى — لديكارت — ترجمة الدكتور عثمان أمين — مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥١ م .

٦٩ — تبصرة الادلة — لابي المعين النسفي — مخطوط في دار الكتب المصرية ، توحيد ٤٢ .

٧٠ — التبصير في الدين — لابي المظفر الاسفراييني — تحقيق محمد زاهد الكوثري — مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م .

٧١ — تجديد التفكير الديني في الاسلام — للدكتور محمد اقبال ترجمة عباس محمود — لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٥ م .

٧٢ — (الرسالة) التدمرية — لابن تيمية — مطبعة الامام بمصر .

٧٣ — التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية — جمع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .

٧٤ — ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان — محمد بن ابراهيم الوزير اليمني الصنعاني — مطبعة المعاهد — مصر سنة ١٣٤٩ هـ .

٧٥ — تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات — لابن سينا — مطبعة هندية بمصر سنة ١٩٠٨ م .

٧٦ — (في) التصوف الاسلامي وتاريخه ـ تأليف رينولد نيكلسون ـ ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٦ م •

٧٧ — التطور الخالق ـ تأليف هنري برجسون ـ ترجمة الدكتورمحمود قاسم ـ دار الفكر العربي سنة ١٩٦٠ م • بمصر •

٧٨ — التعرف لاهل التصوف ـ لابي بكر محمد الكلاباذي ـ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ـ دار احياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م •

٧٩ — التعليقات ـ لابي نصر الفارابي ـ حيدر آباد بالهند سنة ١٣٤٦هـ •

٨٠ — تفسير سورة الاخلاص ـ لابن تيمية ـ المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥٢ هـ •

٨١ — تلخيص المحصل ـ لنصير الدين الطوسي ـ مطبوع بهامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين •

٨٢ — التمهيد في أصول الدين ـ لابي المعين النسفي ـ مخطوط في دار الكتب المصرية ١٧٢ توحيد •

٨٣ — التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة لابي بكر الباقلاني :

أ — تحقيق الاستاذين محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة ـ مصر سنة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م •

ب — تحقيق ريتشارد مكارثي ـ المكتبة الشرقية في بيروت سنة ١٩٥٧ م ـ استعنت بهذه الطبعة لاكمال ما نقص من الطبعة الاولى •

٨٤ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ للشيخ مصطفى عبد الرزاق ـ

الطبعة الثانية ــ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧٩ هـ ــ ١٩٥٩ م ٠

٨٥ ـــ التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ــ لابي الحسين الملطي ــ نشر عزت العطار الحسيني بمصر سنة ١٣٦٩ هـ ــ ١٩٤٩ م ٠

٨٦ ـــ تهافت الفلاسفة ــ لابي حامد الغزالي ــ تحقيق سليمان دنيا ــ دار المعارف بمصر ٠

٨٧ ـــ (كتاب) التوحيد ــ لابي منصور الماتريدي ــ مخطوط مصور في دار الكتب المصرية ب ٢٦٣٣٨ عن جامعة كامبردج ٣٦٥١ ٠

٨٨ ـــ الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ــ للدكتور محمد البهي ــ دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ٠

٨٩ ـــ جمال الدين الافغاني ــ حياته وفلسفته ــ للدكتور محمود قاسم ــ مكتبة الانجلو المصرية ٠

٩٠ ـــ حاشية البيجوري على متن السنوسية ــ نشر مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٧٤ هـ ــ ١٩٥٥ م ٠

٩١و٩٢ ــ حاشيتا عبد الحكيم السيالكوتي ومحمد عبده على شرح الدواني على العقائد العضدية ، المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٢٣هـ ٠

٩٣ ـــ الحياة الروحية في الاسلام ــ للدكتور محمد مصطفى حلمي ــ دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٦٤ هـ ــ ١٩٤٥ م ٠

٩٤ ـــ خلافيات مستحي زادة في الكلام ــ مخطوط في دار الكتب المصرية ٥٦٩ علم الكلام ــ طلعت ٠

٩٥ ـــ رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ــ تحقيق محمد حامد الفقي ، مطبعة انصار السنة المحمدية سنة ١٣٥٨ ــ ١٩٣٩ ٠

٩٦ — الرد على المنطقيين ـ لابن تيمية ـ المطبعة القيمة ـ بومباي بالهند سنة ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩ م .

٩٧ — رسالة التوحيد ـ الشيخ محمد عبده ـ الطبعة الخامسة عشرة ـ دار المنار بمصر سنة ١٣٧٢ هـ .

٩٨ — رسائل فلسفية ـ لابي بكر بن محمد زكريا الرازي ـ جمعها وصححها بول كراوس ـ الجزء الاول ـ مصر ١٩٣٩ م .

٩٩ — رسائل الكندي الفلسفية ـ تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م .

١٠٠ — الروح ـ لابن قيم الجوزية ـ حيدر آباد بالهند سنة ١٣١٨ هـ .

١٠١ — الروضة البهية ، فيما بين الاشاعرة والماتريدية ـ لابي عذبة ـ حيدر آباد بالهند سنة ١٣٢٢ هـ .

١٠٢ — (في) السماء والآثار العلوية ـ لارسطو ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦١ .

١٠٣ — الشامل في أصول الدين ـ لامام الحرمين الجويني ـ مخطوط مصور في دار الكتب المصرية ١٢٩٠ علم الكلام ، عن كوبريلي باستانبول .

١٠٤ — شخصيات قلقة في الاسلام ـ جمع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .

١٠٥ — شرح أم البراهين ـ تأليف محمد بن يوسف السنوسي الحسيني ، وعليه حاشية لمحمد بن احمد بن عرفة الدسوقي ـ طبعة مصطفى بابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩ م .

١٠٦ — شرح قطب الدين الرازي لرسالة الشمسية في المنطق (النجم الدين الكاتمي) ـ المطبعة الاميرية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ ـ ١٩٠٥ م .

١٠٧ — شرح المقاصد ـ لسعد الدين التفتازاني ـ استانبول سنة ١٢٧٧ هـ .

١٠٨ — شرح يوسف بن المطهر الحلبي على تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي — بومباي ١٣١٠ هـ •

١٠٩ — الشفاء لابن سينا — المطبعة الاميرية بالقاهرة سنة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م :

الجزء الاول من الالهيات بتحقيق الاب قنواتي وسعيد زايد ،

الجزء الثاني من الالهيات بتحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد •

١١٠ — الصوفية في الاسلام — تأليف رينولد نيكلسون — ترجمة نورالدين شريبة — مكتبة الخانجي سنة ١٣٧١ هـ — ١٩٥١ م •

١١١ — عقائد الامامية — تأليف محمد رضا المظفر — القاهرة ١٣٨١ هـ •

١١٢ — العقيدة النظامية — لامام الحرمين الجويني — تحقيق محمد زاهد الكوثري — مطبعة الانوار سنة ١٣٦٧ هـ — ١٩٤٨ م بمصر •

١١٣ — العقيدة والشريعة في الاسلام — تأليف اجنتس جولتسيهر — ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين — دار الكاتب العربي بالقاهرة سنة ١٩٤٦ م •

١١٤ — علم الاخلاق الى نيقوماخوس — لارسطو — ترجمة احمد لطفي السيد — مطبعة دار الكتب المصرية •

١١٥ — العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ — للشيخ المقبلي اليمني (صالح بن مهدي) — الطبعة الاولى مصر سنة ١٣٢٨ هـ •

١١٦ — علم الطبيعة لارسطو — ترجمة أحمد لطفي السيد — مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٣ هـ — ١٩٣٥ م •

١١٧ — الغزالي — تأليف البارون كارادي فو — ترجمة عادل زعيتر — دار احياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٥٩ هـ •

١١٨ — فتاوى ابن تيمية (رسالة التسعينية . وكتاب بغية المرتاد) ـ مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

١١٩ — الفرق بين الفرق ـ لأبي منصور عبد القاهر البغدادي ـ مطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٢٨ هـ ـ ١٩١٠ م .

١٢٠ — الفصل في الملل والاهواء والنحل ـ لابن حزم ـ المطبعة الادبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .

١٢١ — فصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء ـ لارنست هيكل ـ ترجمة حسن حسين القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ ـ ١٩٢٤ م .

١٢٢ — فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ـ لأبي الوليد ابن رشد ـ مطبعة الآداب والمؤيد بمصر سنة ١٣١٣ هـ .

١٢٣ — فصوص الحكم ـ لأبي نصر الفارابي ـ مع مجموعة رسائل ـ طبع عبد الرحيم المكاوي مصر سنة ١٩٠٧ م ـ ١٣٢٥ هـ .

١٢٤ — فصوص الحكم ـ لابن عربي ـ تحقيق وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي ـ دار احياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٦٥ ـ ١٩٤٦ .

١٢٥ — الفقه الاكبر ـ لأبي حنيفة النعمان ـ المطبعة العامرية الشرقية بمصر سنة ١٣٢٤ هـ .

١٢٦ — الفلسفة الاغريقية ـ للدكتور محمد غلاب ـ مكتبة الانجلو المصرية الطبعة الثانية .

١٢٧ — الفلسفة الرواقية ـ للدكتور عثمان أمين ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٩ هـ .

١٢٨ فلسفة العصور الوسطى ـ للدكتور عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٢ م .

١٢٩ — فلسفة المعتزلة ـ للدكتور البير نصري نادر ـ دار النشر للثقافة بالاسكندرية •

١٣٠ — في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ـ للدكتور محمود قاسم مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ـ الطبعة الثانية سنة١٩٥٤ م•

١٣١ — فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ـ لأبي حامد الغزالي ـ مطبعة الترقي بمصر سنة ١٣١٩ هـ ـ ١٩٠١ م •

١٣٢ — قرة العين في جمع البين ـ ليحيى المغربي ـ مخطوط في دار الكتب المصرية ٤٢ توحيد •

١٣٣ — الفيلسوف المفترى عليه ، ابن رشد ـ للدكتور محمود قاسم ـ مكتبة الانجلو المصرية •

١٣٤ — قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ للدكتور توفيق الطويل ـ مكتبة مصر بالقاهرة ـ الطبعة الثانية •

١٣٥ — الكون والفساد ـ لأرسطو ـ ترجمة أحمد لطفي السيد ـ الدار القومية للطباعة والنشر •

١٣٦ — (كتاب) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ـ لأبي الحسن الاشعري ـ تحقيق الدكتور حمودة غرابة •

١٣٧ — لباب المحصل ـ لابن خلدون ـ تحقيق ونشر لوسيانوروبيو ـ تطوان بالمغرب سنة ١٩٥٢ م •

١٣٨ — المثل العقلية الافلاطونية ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٧ م •

١٣٩ — المجمل في تاريخ علم الاخلاق ـ تأليف الدكتور هـ • سد جويك ـ ترجمة الدكتور توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي ـ طبع الاسكندرية سنة ١٩٤٩ • الجزء الاول •

١٤٠ — المجموع المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار الاسد آبادي المعتزلي مخطوط في دار الكتب المصرية ـ عقائد تيمور ٣٥٧ .

١٤١ — مجموعة الرسائل الكبرى ـ لابن تيمية ـ المطبعة الشرقية بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

١٤٢ — محاضرات الفلسفة الاسلامية ـ للدكتور يحيى هويدي ـ مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٠ م .

١٤٣ — مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ـ لابن القيم ـ مطبعة الامام بمصر .

١٤٤ — المدخل الى الفلسفة ـ تأليف أزفلدكولية ـ ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ـ الطبعة الرابعة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦١ هـ .

١٤٥ — (الرسالة) المدنية ـ لابن تيمية ـ مكتبة أنصار السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م .

١٤٦ — مذهب الذرة عند المسلمين ، ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي تأليف الدكتور بينيس ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م .

١٤٧ — مشكاة الانوار ـ لأبي حامد الغزالي ـ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م .

١٤٨ — معارج القدس ـ لأبي حامد الغزالي ـ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٦ هـ ـ ١٩٢٧ م .

١٤٩ — (رسالة في) مسائل متفرقة ـ لأبي نصر الفارابي ـ حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ .

١٥٠ — المعتبر في الحكمة ـ لأبي البركات البنداوي ـ حيدرآباد ١٣٥٨ هـ

١٥١ — المعتزلة ـ تأليف زهدي جار الله ـ مطبعة مصر ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م

١٥٢ — معراج السالكين ـ لأبي حامد الغـزالي ـ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٣ هـ ـ ١٩٢٤ م .

١٥٣ — المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ للقاضي عبد الجبار الاسترابادي ـ نشرة وزارة الثقافة والارشاد القومي :

أ — الجزء السابع تحقيق ابراهيم الابياري .

ب — الجزء السادس عشر تحقيق أمين الخولي .

١٥٤ — مقالات الاسلاميين ـ لأبي الحسن الاشعـري ـ مكتبة النهضة المصرية .

١٥٥ — المقصد الاسني شرح أسماء الله الحسنى ـ للغزالي ـ مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٩٦١ هـ .

١٥٦ — الملل والنحل ـ للشهرستاني ـ تحقيق محمد بن فتح الله بدران ـ مكتبة الانجلو المصرية .

١٥٧ — مناهج الادلة في عقائد الملة ـ لابن رشد ـ مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام للدكتور محمود قاسم ـ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٥ .

١٥٨ — مناهج البحث عند مفكري الاسلام ـ للدكتور علي سامي النشار ـ دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٧ م .

١٥٩ — المنتقى من منهاج الاعتدال (الاصل لابن تيمية والانتقاء للحافظ الذهبي) ـ تحقيق محب الدين الخطيب ـ المطبعة السلفية القاهرة .

١٦٠ — منطق البرهان ـ للدكتور يحيى هويدي ـ مكتبة القاهرة الحديثة .

١٦١ — المنقذ من الضلال ـ للغزالي ـ بمقدمة وتعليق الدكتور عبد الحليم محمود ـ مكتبة الانجلو المصرية .

١٦٢ — منهاج العارفين ـ للغزالي ـ مطبعة السعادة بمصر .

١٦٣ — موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ـ لابن تيمية ـ مطبعة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥١ م .

١٦٤ — المواقف ـ لعضد الدين الايجي ، مع شرح السيد الشريف الجرجاني مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .

١٦٥ — النجاة ـ لأبي علي ابن سينا ـ نشر مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م .

١٦٦ — في علم الكلام ـ عبد الكريم الشهرستاني ـ تحقيق الفرد جيوم ـ مطبعة جامعة اكسفورد سنة ١٩٣١ م .

١٦٧ — الوجود الحق وخطاب الشهود الصدق ـ لعبد الغني النابلسي مخطوط في دار الكتب المصرية ـ علم الكلام طلعت ٤٦٩ .

٣ ـ كتب عامة وفهارس

١٦٨ — ابجد العلوم ـ تأليف صديق حسن خان ـ طبع في مدينة بهوبال بالهند .

١٦٩ — الاحكام السلطانية ـ لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي ـ طبع مصطفى الحلبي بمصر سنة ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م .

١٧٠ — اخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ للقفطي ـ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٦ هـ .

١٧١ — اعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني ، بتحقيق السيد أحمد صقر ـ دار المعارف بمصر .

١٧٢ — الاعلام ـ تأليف خير الدين الزركلي ـ الطبعة الثانية .

١٧٣ — اعلام العرب في العلوم والفنون ـ تأليف عبد الصاحب الدجيلي ـ طبع في النجف بالعراق « سنة ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٤ م » ٠

١٧٤ — اكتفاء القنوع بما هو مطبوع ـ لادوارد فنديك ـ مصر سنة ١٨٩٨ م ـ ١٣١٣ هـ ٠

١٧٥ — الى طه حسين في عيد ميلاده الخمسين ـ باشراف الدكتور عبد الرحمن بدوي (بحث لجورج قنواتي بعنوان « فخر الدين الرازي ـ تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته » ص ١٩٣ ـ ٢٣٤) ٠ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٢ م ٠

١٧٦ — امالي المرتضى ـ للشريف المرتضى ـ نشر عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م ٠

١٧٧ — البداية والنهاية ـ لابن كثير الدمشقي ـ مطبعة السعادة بمصر ٠

١٧٨ — تاريخ آداب اللغة العربية ـ لجرجي زيدان ، مطبعة الهلال بالقاهرة سنة ١٩٣١ م ٠

١٧٩ — تاريخ ابن العبري ـ المطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٨٩٠ م ٠

١٨٠ — تاريخ ابن الوردي ٠

١٨١ — تاريخ ابي الفداء ـ القسطنطينية سنة ١٢٨٦ هـ ٠

١٨٢ — تاريخ الادب في ايران من الفردوس الى السعدي ـ تأليف أدوارد براون ـ ترجمة ابراهيم الشواربي ـ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م ٠

١٨٣ — تاريخ الاسلام ـ للحافظ الذهبي ـ مخطوط في دار الكتب المصرية تاريخ ٤٢ ٠

١٨٤ — التحفة البهية ـ عبد الله بن حجازي الشرقاوي ـ مخطوط في دار الكتب المصرية ، تاريخ ٥٧٨ ٠

١٨٥ — تواريخ الحكماء (أو نزهة الارواح) ـ لمحمد بن محمود الشهرزوري ، مخطوط مصور في دار الكتب المصرية ؛ ح ١٢٠٥٠ عن راغب باستبول .

١٨٦ — جامع التواريخ ـ لرشيد الدين فضل الله الهمداني ، مترجم عن الفارسية بمراجعة وتقديم الدكتور يحيى الخشاب ـ وزارة الثقافة والارشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة .

١٨٧ — الجامع المختصر ـ لابن الساعي الخازن ـ المطبعة السريانية الكاثوليكية في بغداد سنة ١٣٥٣ هـ ـ ١٩٣٤ م .

١٨٨ — الخوارج والشيعة ـ ليوليوس ولهاوزن ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٨ .

١٨٩ — دائرة معارف محمد فريد وجدي ـ الطبعة الثانية مصر سنة ١٣٤٢ هـ ـ ١٩٢٤ م .

١٩٠ — الذيل على الروضتين (أو تراجم رجال القرنين السادس والسابع) لأبي شامة المقدسي ـ الطبعة الاولى سنة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م .

١٩١ — روضات الجنات ـ لمحمد باقر الموسوي الخوانساري ـ الطبعة الثانية ـ طهران سنة ١٣٦٧ هـ .

١٩٢ — سير أعلام النبلاء ـ للحافظ الذهبي ـ مخطوط في دار الكتب المصرية ح ١٢١٩٥ .

١٩٣ — ضحى الاسلام ـ للدكتور أحمد أمين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م .

١٩٤ — شذرات الذهب ـ ابن العماد الحنبلي ـ مكتبة القدسي سنة ١٣٥١ هـ .

١٩٥ — طبقات الشافعية ـ لابن هداية الله الحسيني ـ طبع بغداد سنة ١٣٥٦ هـ .

١٩٦ — طبقات الشافعية الكبرى ـ لتاج الدين عبد الوهاب السبكي ـ المطبعة الحسينية المصرية .

١٩٧ — طبقات الشافعية ـ لتقي الدين بن شيبة ـ مخطوط في دار الكتب المصرية ، تاريخ ١٥٦٨ .

١٩٨ — طبقات الشافعية ـ للاسنوي ـ مخطوط في دار الكتب المصرية تاريخ طلعت ٢٠٦٣

١٩٩ — طبقات الشافعية ـ لابن الملقن الاندلسي ، مخطوط في دار الكتب المصرية ، تاريخ ٥٧٩ .

٢٠٠ — طبقات المفسرين ـ لمحمد بن علي الداوودي المالكي ـ مخطوط في دار الكتب المصرية ، تاريخ ١٦٨ .

٢٠١ — طبقات المفسرين ـ لجلال الدين السيوطي ـ طبع ليدن .

٢٠٢ — طبقات المفسرين ـ للاودني ـ مخطوط في دار الكتب المصرية : تاريخ طلعت ١٨٥٩ .

٢٠٣ — ظهر الاسلام ـ للدكتور احمد امين ـ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م .

٢٠٤ — عقد الجمان ـ لمحمد بن أحمد العيني الحنفي ـ مخطوط في دار الكتب المصرية : تاريخ ١٥٨٤

٢٠٥ — عقود الجوهر ـ لجميل العظم ـ طبع بيروت سنة ١٣٢٦ هـ .

٢٠٦ — علم الاجتماع الديني ـ تأليف روجيه باستيد ـ ترجمة الدكتور محمود قاسم ـ مكتبة الانجلو المصرية .

٢٠٧ — علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ـ تأليف كارلونلينو طبع روما سنة ١٩١١ — ١٩١٢ م .

٢٠٨ — عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي أصيبعة ــ المطبعة الاهلية بمصر سنة ١٢٩٩ هـ ــ ١٨٨٢ م .

٢٠٩ — الغرة المنيفة ــ لسراج الدين الغزنوي الحنفي ــ قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري ــ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٢٧٠ هـ ــ ١٩٥٠ م

٢١٠ — فرج المهموم ــ لابن طاووس الحسني الحسيني ــ منشورات المطبعة الحيدرية في النجف بالعراق سنة ١٣٦٨ هـ .

٢١١ — ٢٥٣ — فهارس استخدمتها في تحقيق كتبه (عدا الفهارس التي اطلعت عليها ولم أجد فيها كتبا للرازي وهي كثيرة) :

دار الكتب المصرية (ومعه فهارس : التيمورية ، وطلعت ، وقولة) ومكتبة الازهر ، ومكتبة جامعة القاهرة ، ومعهد المخطوطات في الجامعة العربية بالقاهرة ، وفهرس مكتبة البلدية بالاسكندرية ، وفهرس دار الكتب الظاهرية بدمشق ، وفهرس مخطوطات الاوقاف في بغداد ، وفهرس المخطوطات في الموصل ، وفهرس جامع الزيتونة في تونس ، وفهرس جامعة القرويين بالمغرب ، وفهرس آصفية في حيدر آباد ، وفهرس بانكبور في كلكتا ، وفهارس : آياصوفيا ، ولالەلي ، وسليم آغا ، وراغب باشا ، وبشير آغا ، وعاطف أفندي ، ويكي جامع شريف ، وكوبريلي ، وأسعد أفندي ، وولي الدين ، وسليمية ، واقسر ايدة ، وحميدية ، وعاشر أفندي ، وجوليلى علي ، ومدرسة محمود باشا ، وقليج علي باشا ، وفاتح : باستانبول ، وفهرس بريل بليدن ، وفهرس جمعية باتافيا للآداب والعلوم بهولندا ، وفهرس ليبزيج ، وفهرس جامعة ابرويه ، وفهرس المتحف البريطاني ، وفهرس برلين ، وفهرس كامبرج ، وفهرس ادنبرة ، وفهرس جوتا ، وفهرس المكتبة الاهلية في باريس .

٢٥٤ — قلادة النحر ــ الطيب بن عبد الله بن ابي محرمة ــ مخطوط في دار الكتب المصرية ، تاريخ ١٦٧

٢٥٥ — الكامل ــ لابن الاثير ــ مطبوع في مصر سنة ١٣٠١ هـ .

٢٥٦ — كشف الشبهات عن المشتبهات ــ لمحمد بن علي الشوكاني ــ مطبعة المعاهد بمصر .

٢٥٧ — كشف الظنون لحاجي خليفة ، طبع استانبول سنة ١٩٤١ م ــ ١٣٦٠ هـ ورجعت أيضا الى طبعة اوربا لتكميل ما نقص من طبعة استانبول .

٢٥٨ — لسان الميزان ــ ابن حجر العسقلاني ــ طبع الهند .

٢٥٩ — مؤلفات ابن سينا ــ لجورج قنواتي ــ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٠ م .

٢٦٠ — مؤلفات الغزالي ــ للدكتور عبد الرحمن بدوي ــ المجلس الاعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية بالجمهورية العربية المتحدة سنة ١٣٨٠ هـ ــ ١٩٦١ م .

٢٦١ — المجددون في الاسلام ــ عبد المتعال الصعيدي ــ مكتبة الآداب في القاهرة .

٢٦٢ — المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن ــ لجولد تسيهر ــ ترجمة علي حسن عبد القادر الطبعة الاولى سنة ١٣٦٣ هـ ــ ١٩٤٤ م .

٢٦٣ — مرآة الجنان وعبرة اليقظان ــ لليافعي المدني المكي ــ طبع حيدر آباد سنة ١٣٣٩ هـ .

٢٦٤ — مرآة الزمان ــ لسبط ابن الجوزي ــ طبع شيكاغو سنة ١٩٠٧ .

٢٦٥ — المعتمد في اصول الفقه ــ لابي الحسين البصري المعتزلي ــ مخطوط مصور في دار الكتب المصرية ، ب ٢٧٩٨٥ عن المكتبة المتوكلية اليمنية بصنعاء .

٢٦٦ — معجم المؤلفين ــ تأليف عمر رضا كحالة ــ مطبعة الترقي بدمشق ــ سنة ١٣٨٠ هـ ــ ١٩٦٠ م .

٢٦٧ — معجم البلدان ــ لياقوت الحموي ــ طبع مصر سنة ١٣٢٤ هـ ــ ١٩٠٦ م .

٢٦٨ — معجم المطبوعات العربية ــ ليوسف اليان سركيس ــ طبع مصر .

٢٦٩ — معيد النعم ومبيد النقم ــ لتاج الدين السبكي ــ مكتبة الخانجي بمصر .

٢٧٠ — مفتاح السعادة ــ طاش كبري زاده ــ طبع حيدر آباد ــ الطبعة الاولى .

٢٧١ — مقدمة ابن خلدون ــ مطبعة الكشاف في بيروت .

٢٧٢ — ميزان الاعتدال في نقد الرجال ــ للحافظ الذهبي ــ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .

٢٧٣ — النجوم الزاهرة ــ لابن تغري بردى ــ مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٥ هـ ــ ١٩٣٦ م .

٢٧٤ — هدية العارفين ــ لاسماعيل البغدادي ــ استنبول سنة ١٩٥٥ م .

٢٧٥ — وفيات الاعيان ــ لابن خلكان ، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م .

٢٧٦ — الوافي بالوفيات ــ لصلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي ــ طبع دمشق سنة ١٩٥٦ م .

٤ ــ دوريات

٢٧٧ — مجلة الازهر ــ مقال عن فخر الدين الرازي ، لعبد الحميد سامي البيومي ، الجزء ٩ المجلد ١٠ رمضان سنة ١٣٥٨ هـ ــ ١٩٣٩ م . القاهرة .

٢٧٨ — مجلة الثقافة ــ مقال للاستاذ محمود الخضيري بعنوان : من أنصار الرئيس ، العدد ٦٩١ السنة ١٤ مارس ١٩٥٢ م . القاهرة .

٢٧٩ — مجلة الحج ـ مقال بعنوان : حول تفسير الفخر الرازي، لعبد الرحمن المعلمي ، في ثلاثة أعداد : السنة ١٠ الجزء ١٠ ربيع الثاني ١٣٧٦ ه والجزء ١١ ، جمادى الاولى سنة ١٣٧٦ ه . والجزء ١٢ جمادى الآخرة ١٣٧٦ ه ـ مكة .

٢٨٠ — مجلة لواء الاسلام ـ مقال عن فخر الدين الرازي ، العدد ٩ السنة ٣ جمادى الاولى ١٣٦٢ ه ، فبراير ١٩٥٠ م . القاهرة .

٢٨١ — مجلة معهد المخطوطات العربية ـ كتب لفخر الدين الرازي المجلد ٢ الجزء ١ ، مايو ١٩٥٦ م . والمجلد ٢ نوفمبر ١٩٥٦ م ، والمجلد ٣ مايو سنة ١٩٥٧ ، والمجلد ٤ نوفمبر١٩٥٨ م والمجلد ٥ مايو١٩٥٩ م والمجلد ٦ مايو ونوفمبر ١٩٦٠ م .

٥ ـ المراجع الاجنبية

٢٨٢ — The Encyclopaedia Americane, 1956.

٢٨٣ — The Encyclopaedia Britanica, New york, 1929.

٢٨٤ — The Encyclopaedia of Peligion and Ethics, New york.

٢٨٥ — Geschichte der Arabischen Litteratur, von Carl Brockelmann, Leiden. 1943.

(تابع الادب العربي لبروكلمان)

(وانظر ملحق ذلك الكتاب أيضا ـ ليدن سنة ١٩٣٧) .

٢٨٦ — Islam Beliefes and Institutions, by H. Lammens, London, 1929.

٢٨٧ — An oriental Biographical Dictionary, by Thomas William Beale, London, 1894.

٢٨٨ — Shorter Encyclopaedia of Islam, by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, London, 1958.

الفهرس

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة